This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 655X D

HARVARD DEPOSITORY
SPECIAL COLLECTION
CIRCULATION RESTRICTED

Sel. R. C.
Chr Dogm
1834

686 R.C.
Bowe

Theological School
IN CAMBRIDGE.

The Gift of
COL. BENJAMIN LORING.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Der Gegensatz

des

Katholicismus und Protestantismus

nach den

Principien und Hauptdogmen

der beiden Lehrbegriffe.

Mit

besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's

Symbolik.

Von

Dr. F. C. Baur,

ord. Prof. d. ev. Theologie an d. Universität zu Tübingen.

DIVINITY SCHOOL
LIBRARY.
HARVARD UNIVERSITY

Tübingen,

bei Ludwig Friedrich Fues.

1834.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Die vorliegende Schrift war zunächst, in ihrem ersten Entwurfe, zu einer Abhandlung für die Tübinger Zeitschrift für Theologie bestimmt. Sie nimmt auch wirklich in dem laufenden Jahrgange derselben das dritte und vierte Heft ein. Je mehr sie so in der Ausdehnung, die sie erhielt, die Grenzen einer Zeitschrift-Abhandlung überschritt, desto mehr wird durch ihren Umfang wenigstens ihr besonderes Erscheinen gerechtfertigt. Wie weit sie auch durch ihren Inhalt auf eine weitere Verbreitung Anspruch machen kann, muß ich dem billigen und nachsichtsvollen Urtheil derer überlassen, die sie ihrer Aufmerksamkeit würdigen mögen. Ueber die Veranlassung zu ihrer Entstehung glaube ich hier nur noch Solchen gegenüber, die etwa aus Gründen der auch mir höchst achtungswerthen Rücksicht auf collegialische Verhältnisse ihre Erscheinung beim ersten Anblick befremdend finden möchten, die ausdrückliche Versicherung aussprechen zu müssen, daß gerade die hohe Achtung, die mir das collegialische Verhältniß gegen meinen gründlich gelehrten und geistvollen Gegner längst eingeflößt hat, den ersten und größten Antheil an dem Entschlusse zur Abfassung der gegenwärtigen Schrift hatte. Ihn selbst, den Verfasser der Symbolik, der mit so frischem ritterlichem Muthe den Fehdehandschuh hinwarf, wird es gewiß, wie ich überzeugt bin, am wenigsten befremden, daß gerade einer der Ihm in collegialischer Nähe zur Seite stehenden evangelischen

Digitized by Google

Theologen ebendarin auch die nächste Aufforderung finden zu müssen glaubte, den hingeworfenen Fehdehandschuh aufzuheben, und Ihm, einem solchen Gegner, auf gleiche Weise mit offenem Visier entgegenzutreten. Ihm gegenüber genügt mir das Bewußtseyn, das ich haben zu dürfen glaube, in der aufgenommenen Fehde mit keinen andern Waffen gestritten zu haben, als nur mit solchen, die auch der Gegner, wenn der wissenschaftlichen Freiheit ihr Recht bleiben soll, als die eines solchen Kampfes würdigen anerkennen muß, Waffen, bei deren Gebrauch es mir nie um die individuelle Person des Gegners, sondern überall nur um die Sache, die er vertritt, zu thun seyn konnte. Auch ich theile vollkommen die Ueberzeugung, die die Symbolik in der Vorrede zur ersten Ausgabe S. IX. ausspricht, die Ansicht, daß zwischen den beiden Confessionen keine erheblichen und ins Herz des Christenthums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden seyen, könne nur zur gegenseitigen Verachtung führen, denn Gegner, denen das Bewußtseyn einwohne, daß sie keine ausreichenden Gründe haben, Gegner zu seyn, und es dennoch bleiben, müssen sich verachten. Aber eben aus diesem Grunde kann der dem Lehrbegriff seiner Kirche mit aufrichtiger Ueberzeugung ergebene Protestant nicht nur einer auf solche Weise ausgesprochenen Aufforderung sich nicht entziehen, sondern auch nichts für erwünschter halten, als eine neue Gelegenheit, den Gegensatz der beiden Lehrbegriffe immer mehr in seiner ganzen Tiefe aufzufassen. Eine solche Gelegenheit bietet sich nirgends besser dar, als in einem Werke, wie die Symbolik des Herrn D. Möhler ist, eine Darstellung des katholischen Lehrbegriffs, welcher auch der Protestant nur mit der Erwartung folgen kann, wenn irgendwo, so müsse hier, wo ein Schriftsteller von so eindringendem Scharfsinn und so gewandtem Geist die Sache seiner Kirche zu führen unternimmt, ein Maasstab gegeben seyn, an welchem die innere Wahrheit der beiden Lehrbegriffe sich messen läßt,

Digitized by Google

Si Pergama dextra
Defendi possent, etiam hac defensa fuissent!

Um so mehr muß es daher auch das Bestreben eines jeden seyn, der einem solchen Gegner gegenüberzutreten wagt, fern von jeder gehaltlosen nichtssagenden Polemik, den gegebenen Anlaß dazu zu benützen, die Untersuchung auf die Puncte hinzulenken, auf welchen es auch nach den trefflichen Werken der Vorgänger doch immer noch eine wichtige Aufgabe seyn muß, das Verhältniß der beiden Lehrbegriffe genauer zu bestimmen, die unterscheidenden Begriffe, in welchen der Gegensatz sich concentrirt, auf einen schärferen Ausdruck zu bringen, und die durch das Ganze sich hindurchziehenden Richtungen auf allgemeinere Gesichtspuncte zurückzuführen. Wenn in diesem Streben in der vorliegenden Schrift die Behandlung des Einzelnen nicht selten etwas zu ausführlich geworden seyn sollte, so hoffe ich dieß zum Theil wenigstens mit der in der Natur des Gegenstandes liegenden Schwierigkeit entschuldigen zu können. Zugleich schwebte mir aber auch der Wunsch vor, bei den Vorlesungen, die ich über die Symbolik zu halten pflege, in Ansehung mancher Materien, die schon das Maaß der dem mündlichen Vortrag zugemessenen Zeit nicht mit der Sorgfalt und Genauigkeit, die zu wünschen ist, zu entwickeln gestattet, um für anderes Zeit zu gewinnen, auf diese Schrift zurückweisen zu können.

Sollte mein verehrter Gegner sich entschließen können, in der dritten Ausgabe der Symbolik, deren Vorbereitung schon jezt nothwendig geworden ist, diesen Untersuchungen einige Aufmerksamkeit zu schenken, so würde ich dieß vor allem um des Gewinnes willen, welchen die Sache der Wahrheit daraus ziehen würde, mit gebührendem Danke anerkennen.

Wer den Geist und die Erscheinungen unserer Zeit kennt, wird die Wahrnehmung weder unerwartet noch unerfreulich finden, daß der Gegensatz, welchen die beiden großen Confessionen bilden, eine neue Bedeutung

Digitized by Google

sowohl in religiöser als wissenschaftlicher Beziehung zu gewinnen scheint. Der einmal entsponnene Streit kann ja nimmermehr aufgehalten und zurückgewendet werden, er muß durch alle Wendungen und Gestalten hindurch, durch die ihm hindurchzugehen bestimmt ist, fort und fort geführt und zu Ende gestritten werden. Möge er nur stets so geführt werden, daß in demselben Verhältniß, in welchem die Tiefe des Zwiespalts sich hervorthut, auch die versöhnende höhere Einheit, wenn auch in weiter Ferne, geahnet werden kann, eine Einheit, deren Ahnung hier vor allem, in einer im Leben und in der Wissenschaft in so viele und so scharfe Gegensätze sich spaltenden Zeit, das tiefgefühlte Bedürfniß des glaubigen Gemüthes ist. In diesem Sinne zur Förderung des ernsten Kampfes, nach dem Maaße meiner Kräfte, einen kleinen Beitrag zu geben, ist der Zweck dieser Schrift, in welcher in jedem Falle, was in ihr mangelhaft und ungenügend erscheinen muß, nur der Subjectivität des Verfassers anheimfällt, das Wahre und Gelungene aber nur der Sache, die sie verfechten soll, zuzuschreiben ist.

Digitized by Google

Inhalt.

Einleitung . . . . . 1 — 25

Erster Abschnitt.

Lehre von der Sünde und der ursprünglichen Natur des Menschen . . . . . 25 — 210

Katholische Auffassung der lutherischen Lehre von der Erbsünde und Beurtheilung derselben nach dem Lehrbegriff der beiden Kirchen . . . . . 25 — 44

Lehre von der justitia originalis in ihrer Beziehung auf die beiden Lehrbegriffen zu Grunde liegende allgemeine Ansicht vom Wesen des Christenthums . . . . 44 — 59

Lehre von der Freiheit. Inconsequenz des luth. Lehrb. . . 59 — 67

Die drei Theorien: 1) die pelagianische des liberum arbitrium . . . . . 67 — 71

2) Die Halbheit des augustinischen Systems (Beurtheilung der Neander'schen Ansicht von demselben) . . . 71 — 78

3) Das servum arbitrium Luthers und die calvinische Lehre . . . . . 78 — 107

Resultat dieser Vergleichung . . . . . 107 — 110

Zweiter Abschnitt.

Lehre von der Rechtfertigung . . . . . 110 — 224

Stand der Controverse (Natur und Gnade) . . . . 110 — 134

Vergleichende und ausgleichende Betrachtung der beiden Rechtfertigungstheorien . . . . . 134 — 155

Hervorhebung der Differenzpuncte: der Glaube des prot. und die Liebe des kathol. Systems . . . . . 155 — 195

Die guten Werke . . . . . 194 — 200

Die Möglichkeit der Gesetzes-Erfüllung . . . . . 206 — 206

Die opera supererogationis . . . . . 206 — 210

Das Fegfeuer . . . . . 210 — 218

Allgemeiner Gegensatz der beiden Lehrb. . . . . 218 — 224

Dritter Abschnitt.

Lehre von den Sacramenten . . . . . 225 — 301

Hauptdifferenzpuncte:

Lehre vom opus operatum . . . . . 225 — 239

Begriff der sacram. Gnade . . . . . 239 — 245

Verhältniß der Gnade zu den Zeichen ders. . . . 245 — 247

Digitized by Google

Seite

Zahl der Sacramente . . . . . 247 — 248
Taufe . . . . . 248 — 249
Buße . . . . . 249 — 273
Reue . . . . . 251 — 256
Beichte und Absolution . . . . . 256 — 262
Genugthuung (Satisfactionen und Indulgenzen) 262 — 273
Abendmahl . . . . . 273 — 301
Lehre vom Meßopfer (Unterschied des Opfer- und Sacramentsbegriffs) . . . . . 273 — 294
Transsubstantiation . . . . . 294 — 301

Vierter Abschnitt.

Lehre von der Kirche . . . . . 302 — 366
Hauptmomente der Untersuchung . . . . . 302 — 308
Katholische Auffassung des luther. Begriffs der Kirche (Ehrenrettung Melanchthons vgl. S. 301—304) 308 — 321
Beurtheilung derselben . . . . . 321 — 328
Das Wesentliche des protest. Begriffs der Kirche . . 328 — 334
Der katholische Begriff der Kirche . . . . . 334 — 341
Lehre von der Tradition . . . . . 341 — 361
Lehre von der bischöflichen Gewalt . . . . . 361 — 365
Die jenseitige Kirche oder die Heiligen . . . 365 — 366

Fünfter Abschnitt.

Der Gegensatz der beiden Systeme im Allgemeinen 367 — 439
Die Parallele zwischen dem Protestantismus und Gnosticismus . . . . . 367 — 374
Verhältniß des Katholicismus zum Heidenthum und Judenthum . . . . . 374 — 397
Der Begriff des Katholicismus nach der historischen Entwicklung desselben . . . . . 374 — 389
Er schließt sich an den Standpunct der vorchristlichen Religionen an 1) durch seinen hierarchischen Character . . . . . 390 — 394
2) Durch seinen Pelagianismus . . . . . 394 — 397
Der Protestantismus eine neue Entwicklungs-Epoche des Christenthums: Läugnung der Nothwendigkeit der Reformation von Seiten der Katholiken . . . 397 — 412
Untersuchung der Frage: ob eine endliche Rückkehr des Protestantismus in den Katholicismus anzunehmen sey 413 — 421
Die Einseitigkeiten der beiden Systeme, und die Puncte, von welchen eine Annäherung und endliche Ausgleichung ausgehen kann . . . . . 421 — 436
Schlußwort . . . . . 436 — 439

Digitized by Google

Der große Gegensatz der beiden Lehrbegriffe, von welchem der eine der katholischen, der andere der protestantischen Kirche angehört, hat, seitdem derselbe nach vielen Vorbereitungen endlich in der Reformation zu seiner vollen Erscheinung gekommen ist, schon verschiedene Perioden seiner Entwicklung durchlaufen. Wie es ursprünglich das unmittelbarste religiöse Interesse war, das diesen Gegensatz zuerst hervorrief, so wirkte dasselbe Interesse auch so lange fort, bis sich der einmal entstandene Gegensatz nach allen Seiten hin und in seiner ganzen Consequenz ausgebildet und festgesezt hatte. Gab es auch in der ersten Entwickelung der dogmatischen Gegensätze der beiden Religionsparteien Momente, die bei dem noch so festen Bewußtseyn der Einheit, aus welcher der Gegensatz hervorgegangen war, und bei der immer wieder sich aufdringenden Anerkennung des Grundsatzes, daß die Wahrheit überhaupt und die christliche insbesondere nur Eine seyn könne, der Hoffnung Raum gaben, daß auch diese neuen Differenzen, gleich so vielen andern, die als vorübergehende Erscheinungen längst wieder aus dem Leben verschwunden waren, durch Verhandlungen, auf welche man zu gegenseitiger Verständigung immer wieder zurückkommen zu müssen glaubte, sich vermitteln und ausgleichen lassen, so war es doch immer wieder ein bestimmter einzelner Punct, auf welchem sich das ursprüngliche

religiöse Interesse mit einer Macht geltend machte, die die gehegte Hoffnung vereitelte, und den vorhandenen Gegensatz als einen in die ganze Tiefe des religiösen Bewußtseyns eingreifenden und darum auch unausgleichbaren und unheilbaren erkennen ließ. Die großartige Polemik, mit welcher auf der einen Seite Martin Chemniz, auf der andern Robert Bellarmin die theils in den Bekenntnißschriften der deutschen Reformatoren, theils in den Beschlüssen der Tridentiner Synode aufgestellten Grundsätze und Grundlehren mit systematischer Consequenz durchführten, trägt noch ganz die frische Farbe des aus der Unmittelbarkeit des Lebens stammenden religiösen Interesses, das jeden der beiden Theile in dem Lehrbegriff seiner Kirche die heiligste, auf unerschütterlichen Prinzipien ruhende Grundlage derselben vertheidigen hieß. Auf diese Periode folgte die Periode des bloßen polemisch-dogmatischen Schulinteresses, die Periode jener verrufenen Streittheologie, die Hand in Hand gehend mit der in todten Formen erstarrten Dogmatik jener Zeit den Lehrbegriff der Kirche als einen bereits wohlerworbenen, nicht mehr zu gefährdenden Besitz betrachtete, und den entgegenstehenden nur deßwegen zum Gegenstand ihrer Streitlust machte, um an den einzelnen aus dem Zusammenhange des Ganzen gerissenen Sätzen das sichere Bewußtseyn der längst erstrittenen Wahrheit aufs neue aussprechen zu können. Es war ein ebenso atomistisches als rein negatives Verfahren, das jedes inneren lebendigeren Interesses ermangelnd, zuletzt nur die Folge hatte, daß man sich immer mehr daran gewöhnte, die beiderseitigen Lehrbegriffe als zwei völlig abgeschlossene, in strenger Abgrenzung auseinanderliegende Gebiete zu betrachten, zwischen welchen kaum einiger Grenzverkehr unterhalten werden zu dürfen schien. Das auf diese Weise allmählig beinahe ganz erloschene Interesse an dem Lehrbegriff der Gegner erwachte erst in der dritten Periode wieder, in welcher die alte Polemik, die zuletzt nur noch zum Andenken an die alte fehdenreiche Zeit, gleichsam als ein seitdem noch stehen gebliebener, nicht abgelöster Wachposten ihre Stelle in der Reihe der theologischen Wissenschaf-

Digitized by Google

ten behauptet hätte, das längst abgenützte Rüstzeug vollends ablegte, um in verjüngter Gestalt, in würdigerer wissenschaftlicher Haltung auf demselben Kampfplatz wieder aufzutreten, und nun den Namen Symbolik annahm, um auch durch den Namen nicht mehr an die Zeit einer verklungenen Polemik zu erinnern. Die Symbolik hat es zwar mit demselben Object zu thun, wie die Polemik, aber sie faßt es aus einem andern Gesichtspunkt auf, und geht von einem andern Princip, einem andern Interesse aus. War es in der ersten Periode ein durchaus vorherrschendes religiös-dogmatisches Interesse, das die Wahrheit des Lehrbegriffs der eigenen Kirche nur so festhalten zu können glaubte, daß man in dem Lehrbegriff der Gegner nichts anders, als einen durch alles hindurchgehenden in seinen ersten Principien zu bekämpfenden Gegensatz erblickte, wurde dieses Interesse in der zweiten Periode ein rein polemisches, bei welchem keine Bejahung ohne eine gegenüberstehende Verneinung gedacht werden konnte, so kann es dagegen in der dritten Periode neben dem religiösen Interesse nur ein wissenschaftliches seyn, das die Symbolik beseelt. Sie will nicht blos verneinen und bestreiten, nicht blos niederreissen und zerstören, betrachtet den Lehrbegriff der Gegner nicht blos als einen Inbegriff von Sätzen, deren Widerlegung keine große Mühe machen kann, so lange sie nur als einzelne aus dem Zusammenhang herausgerissene Theile eines zerstückelten Ganzen genommen werden; sie sucht vielmehr die beiden einander entgegenstehenden Lehrbegriffe in der Einheit ihres Princips aufzufassen, beide als Systeme zu reconstruiren, deren jedem eine ursprüngliche Bestimmtheit des religiösen Bewußtseyns zu Grunde liegt, die ihren wohlgegründeten Anspruch auf Wahrheit in sich selbst trägt. Was daher die Symbolik von der alten Polemik am wesentlichsten unterscheidet, ist die wissenschaftliche Behandlung ihres Objects; sie kann die kirchliche Lehrbegriffe nur als organisch zusammenhängende, durch ihr eigenthümliches Princip bedingte Systeme nehmen; darin muß dann aber von selbst auch die Anerkennung liegen, daß Lehrbegriffe, welche wie der katholische und protestantische einan-

Digitized by Google

der gegenüberstehen, nicht schlechthin wie Wahrheit und Irrthum einander gegenüber gestellt werden dürfen, da die Wissenschaft in ihrer höheren Bedeutung überall auf Gegensätze führt, deren Einheit, wenn auch geahnt, doch nicht auf einen bestimmten Begriff gebracht werden kann.

Die Idee einer Symbolik, in dem nun seit Planck und Marheinecke angenommenen Sinne, ist in der protestantischen Kirche eine sehr natürliche Erscheinung. Eine Kirche, die den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit zu ihrem höchsten Princip macht, und sich nicht für berufen halten kann, mit absoluter richterlicher Auctorität über die Wahrheiten des Glaubens zu entscheiden, muß sich von selbst aufgefordert sehen, die abweichenden kirchlichen Lehrbegriffe aus dem mildesten Gesichtspuncte zu betrachten. Je bereitwilliger sie jedem einzelnen in Sachen des Glaubens das gleiche Recht und die gleiche Freiheit zugesteht, je weniger sie ebendeßwegen Bedenken tragen kann, ein wohlgemeintes Streben nach Wahrheit auch da vorauszusetzen, wo sich ihr sehr divergirende und widerstreitende Ansichten zeigen, je weniger sie überhaupt irgend einen aufgestellten Lehrbegriff als einen für immer sanctionirten und abgeschlossenen betrachten kann; desto mehr kann sie, ohne der Wahrheit, an welcher sie mit eigener Ueberzeugung festhält, irgend etwas zu vergeben, auch in einem fremden kirchlichen Lehrbegriff Wahrheit anerkennen. Ganz anders aber scheint es sich mit der katholischen Kirche verhalten zu müssen, da diese, nach den Principien, auf welchen sie beruht, auf den ausschließlichen Besitz der Wahrheit Anspruch zu machen genöthigt ist, und daher überall, wo sie nicht ihre Wahrheit findet, nur häretischen Irrthum erblicken kann, und über jeden anders Denkenden, wenn sie ihn auch vielleicht für subjektiv entschuldbar halten mag, doch nach der objectiven Beschaffenheit seiner Lehre das Anathema aussprechen muß. Aus diesem Grunde kann es für den Protestanten beim ersten Anblick nur eine überraschende Erscheinung seyn, der Idee einer Symbolik, wie sie bisher in der protestantischen Kirche aufgefaßt worden ist, nun auch in der katholischen Kirche Eingang

Digitized by Google

gestattet zu sehen, wie dieß kürzlich von Hrn Dr. Möhler in der Schrift geschehen ist: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften, Mainz 1832., einem Werke, dessen innern Werth und zeitgemäße Erscheinung schon die in so kurzer Zeit nothwendig gewordene zweite Auflage (Mainz 1833) beurkunden kann. Der Verfasser bemerkt selbst S. VI., daß, nachdem in der protestantischen Kirche seit einigen Decennien eine Reihe von Lehr- und Handbüchern über Symbolik herausgegeben worden, in der katholischen Literatur eine Schrift, welche die gesammte Lehreigenthümlichkeiten der protestantischen Confessionen wissenschaftlich behandelt hätte, bisher gefehlt habe, welche sehr fühlbare Lücke er durch die genannte Schrift auszufüllen glaubte. Schon hieraus erhellt, daß der Verfasser den Begriff der Symbolik ganz in demselben Sinne nimmt, in welchem er nun in der protestantischen Kirche allgemein anerkannt ist. Noch deutlicher zeigt dieß die in der Einleitung S. XIII. 1. A. S. XV. 2. A. vorangestellte Definition, nach welcher unter Symbolik die wissenschaftliche Darstellung der dogmatischen Gegensätze der verschiedenen, durch die kirchlichen Revolutionen des sechszehnten Jahrhunderts neben einander gestellten, christlichen Kirchen und Secten aus ihren öffentlichen Bekenntnißschriften und andern sichern Quellen, zu verstehen ist, aus welcher Begriffsbestimmung vor allem die Folgerung abgeleitet wird, daß die Symbolik zunächst und unmittelbar weder polemische noch apologetische Zwecke verfolge; sie wolle nur darstellen, mit den Differenzen der genannten sich gegenüberstehenden christlich kirchlichen Gemeinschaften uns allseitig und gründlich bekannt machen. Wenn auch da und dort der Vortrag ein theils polemisches theils apologetisches Aussehen gewinne, so solle dieß doch nur in der Absicht geschehen, die tiefern wissenschaftlichen Forderungen zu befriedigen, da eine nackte Erzählung des Thatbestandes nicht genüge, vielmehr die einzelnen Sätze eines Lehrgebäudes in ihrer gegenseitigen Verknüpfung und ihrem organischen Zusammenhang dargestellt, und die Theile eines Systems immer in ihrer Stellung zum Ganzen angeschaut, und

Digitized by Google

auf die Grundidee, die alles beherrscht, bezogen werden müssen. Auf diesem Wege, ohne welchen ein wahres, tiefes und lebendiges Eindringen in das Wesen der Confessionen unmöglich sey, müsse sich das Verhältniß derselben zu dem Evangelium und den Principien einer christlich erleuchteten Vernunft von selbst herausstellen, und die Uebereinstimmung der einen, so wie der Widerspruch der andern mit allseitig erkannten Wahrheiten ergeben. Es sind dieß unstreitig die Grundsätze, die auch vom protestantischen Standpunct aus als die einzig richtigen anerkannt werden müssen. Ohne daß über den Werth oder Unwerth des einen oder des andern Lehrbegriffs nach einer bestimmten kirchlichen Ansicht voraus ein entscheidendes Urtheil gefällt wird, wird vielmehr Lehrbegriff neben Lehrbegriff, Confession neben Confession nur so gestellt, daß jeder an und für sich der gleiche Anspruch auf Wahrheit zukommt, und erst auf dem Wege der strengsten wissenschaftlichen Untersuchung soll sich ergeben, welchen Vorzug etwa die eine vor der andern haben möge. Kann nun auch, wie natürlich, das Resultat einer solchen Untersuchung immer nur zum Vortheile der Kirche ausfallen, welcher der Untersuchende angehört, so scheint doch der Verfasser auch hierin allen Forderungen der Billigkeit entsprechen zu wollen. Weit entfernt, in den Ton einzustimmen, in welchem sonst katholische Schriftsteller so häufig über den innern Gehalt der protestantischen Dogmen abzusprechen gewohnt sind, spricht derselbe vielmehr Vorr. S. VIII. die offene Anerkennung aus, daß gerade aus der wahren Kenntniß des Zwiespalts die Einsicht gewonnen werde, daß derselbe aus dem ernstesten Bestreben beider Theile hervorgegangen sey, die Wahrheit, das reine ungetrübte Christenthum, festzuhalten. So sehr ist es das reine wissenschaftliche Interesse, das diese erste Symbolik der katholischen Kirche nach den in der Einleitung ausgesprochenen Grundansichten als ihr leitendes Princip voranstellt.

So richtig und achtungswerth diese Grundsätze sind, so hängt doch alles davon ab, wie weit ihnen die in dem Werke selbst gegebene Ausführung entspricht, und hier erst kann

Digitized by Google

die Frage zur Entscheidung kommen, ob es dem katholischen Schriftsteller ebenso möglich ist, wie dem protestantischen, von dem Standpunct aus, auf welchen ihn seine Kirche stellt, bei der Auffassung und Beurtheilung des entgegenstehenden Lehrbegriffs überall nur das reine, durch keine einseitige kirchliche Ansicht getrübte, wissenschaftliche Interesse festzuhalten. Den würdigen Verfasser wird das offene Geständniß nicht befremden können, daß uns von unserem protestantischen Standpunct aus das protestantische Dogma beinahe durchaus in einem ganz andern Lichte erscheint, als es sich ihm durch die Vermittlung des katholischen Standpuncts darstellte, daß wir in manchen Bestimmungen des protestantischen Systems die vermißte wissenschaftliche Bedeutung mit gutem Grunde nachweisen zu können glauben, und daß uns ebendeßwegen überhaupt in dem genannten Werke, soweit es die Darstellung und Beurtheilung der beiden Lehrbegriffe betrifft, die Scheidung des kirchlichen und wissenschaftlichen Interesses nicht so rein durchgeführt zu seyn scheint, wie dieß wenigstens der protestantische Begriff der Symbolik erfordert. Mit Recht betrachtet Hr. Dr. Möhler die rückhaltloseste und schärfste Bezeichnung der Gegensätze, wobei niemals und nirgends dahin gestrebt wird, dieselben zu verkleiden oder zu verhüllen, als die Aufgabe, von welcher es sich hier handelt. Die schärfste Bezeichnung kann aber immer nur die wahrste seyn, und die Wahrheit selbst kann so oft nur durch wiederholte vielseitige Prüfung und durch Vergleichung verschiedener einander entgegengesetzter Standpuncte gefunden werden. Es kann daher für den Protestanten nur von hohem Interesse seyn, wenn er sich durch eine Darstellung, wie die hier gegebene, so viele neue Gesichtspuncte darbietende ist, veranlaßt sieht, aufs neue einen kritischen Blick auf das System seiner Kirche zu werfen, und sich über die immer wiederkehrende, und besonders durch eine solche Darstellung nahe gelegte Frage Rechenschaft zu geben, auf welchen Grundsätzen und Grundansichten in lezter Beziehung der Streit zwischen dem Protestantismus und Katholicismus beruhe, und ob der

Digitized by Google

Protestantismus noch immer guten Grund habe, in seiner ursprünglichen Opposition gegen das dogmatische System der katholischen Kirche zu beharren? Dieß ist der Anlaß und Gesichtspunct, von welchem die folgende Untersuchung ausgeht.

In der ersten Ausgabe konnte man dem Verfasser, wollte man nicht bei einigen minder bedeutenden Puncten einem ungerechten Mistrauen Raum geben, die ganze Einleitung hindurch mit voller Zustimmung zu den von ihm aufgestellten symbolischen Grundsätzen folgen. In der zweiten Ausgabe sieht man sich schon in der Einleitung in der Erwartung sehr herabgestimmt, daß es ihm möglich seyn werde, den Begriff der Symbolik in seiner Reinheit durchzuführen. In dem S. XXI — XXVIII. neu hinzugekommenen Abschnitt spricht der Verfasser von der Wichtigkeit der Schriften der Reformatoren für die Symbolik, zugleich aber auch von einer sehr beachtenswerthen Differenz zwischen dem Gebrauch katholischer Schriftsteller und der Reformatoren zum Behuf des Beweisens und Erläuterns in der Symbolik. Die Reformatoren seyen die Schöpfer der unter den Ihrigen geltenden Ansichten, während kein katholisches Dogma auf irgend einen Theologen als seinen Urheber zurückgeführt werden könne. Das protestantische Dogma sey mit den Ursachen, die zu seiner Hervorbringung zusammenwirkten, gleich subjectiv und habe keinen andern Halt und Werth, als eben sie, während dagegen bei den einzelnen katholischen Theologen, da sie das Dogma schon als ein ihnen Gegebenes vorfanden, ihr Besonderes und Eigenthümliches auf das Genaueste von dem Gemeinsamen (dem von der Kirche ausgesprochenen Dogma) zu unterscheiden sey. Den Protestanten müsse diese Auseinanderhaltung überaus schwer fallen, da ihr ganzes System nur ein zum Allgemeinen erhobenes Individuelles sey. Es sey in Luther die ungeordnete Geltendmachung eines Ichs gewesen, welches eigenmächtig als Mittelpunct hervortreten wollte, um den sich alle sammeln sollen, eines Ichs, welches sich als den universellen Menschen aufstellte, in dem sich Jedermann zu spiegeln habe, kurz: es sey formell die Erhebung an die

Digitized by Google

Stelle Christi selbst gewesen, der allerdings als Individuum zugleich die erlöste Menschheit repräsentire, ein Vorzug, der lediglich ihm eigen sey, nach ihm aber nur der Gesammtkirche, und zwar übertragen von ihm. In consequenter Entwicklung betrachte sich in der neuern Zeit in immer weitern Kreisen jeder Protestant als einen Christus im Kleinen, und nur damit diese Erscheinung nicht gar zu toll sich herausnähme, habe man die versöhnende Auskunft erfunden, einem jeden das Seine zu lassen, d. h. ihm zu gestatten, sein eigener Erlöser zu seyn, und eben sich selbst zu repräsentiren, als das die erlöste Menschheit Repräsentirende aber nur die äussersten Linien zu betrachten, worin alle Einzelne zusammentreffen. In der Verkehrtheit der Leidenschaft habe sich den Reformatoren die Sache gleich Anfangs so gestaltet, als bestünde die bisherige Kirche nur theils aus dem unläugbar Schlechten, theils aus dem zufällig Individuellen, gegen das ihr Kampf gerichtet war. Würden sich die Protestanten bei der Beurtheilung des Katholicismus rein an das Gemeinsame, in den öffentlichen Symbolen Niedergelegte, halten, und das Uebrige der Geschichte anheim geben, so wäre ihr abgesondertes Daseyn, wie ursprünglich unmöglich, so auch jezt wesentlich gefährdet. Muß man es auf der einen Seite bedauern, die kaum gefaßte Idee von dem rein wissenschaftlichen Charakter dieses Werks sich so schnell wieder genommen zu sehen, so kann man es auf der andern Seite dem Verfasser nur danken, daß er seine Leser über die Gesinnung und Stimmung, aus welcher es hervorgegangen, nicht länger ungewiß gelassen hat. Denn was anders ist der kurze, ziemlich unverhüllte Sinn der Erörterung des Verfassers, als die einfache Behauptung: das protestantische Dogma ist ein bloßes Erzeugniß der kezerischen Selbstsucht (wobei der Verfasser in der Bezeichnung des Kezerischen in Luther, wenn er es in die Geltendmachung seines Ichs, in welchem sich jedermann zu spiegeln habe, und in die Erhebung an die Stelle Christi selbst setzt, sich so genau als möglich an den Sprachgebrauch der Kirchenväter anschließt, die ja auch jede

Digitized by Google

ihnen als Häreſe erſcheinende Entwicklung des Dogma einen neuen Giftauswurf der alten Schlange, eine neue Oppoſition und Selbſterhebung des Teufels gegen Chriſtus, oder ein neues Product des anmaßendſten Egoismus, der allen Häretikern gemeinſamen καινοδοξία, zu nennen pflegten)? Als ein kezeriſches Erzeugniß kann es auch nur ſubjectiver Natur ſeyn, und weil es rein ſubjectiv iſt (ſchließt der Verfaſſer weiter), kann nun auch das Symboliſche von den ſubjectiven Anſichten Luthers und der Reformatoren gar nicht getrennt werden. Zwiſchen Objectivem und Subjectivem kann man hier nicht unterſcheiden, da alles gleich ſubjectiv iſt, nur das katholiſche Dogma iſt der reine Ausdruck der objectiven Wahrheit. Es iſt von ſelbſt klar, wie alles dieß auf einer bloßen petitio principii beruht, die den Verf. dem ſymboliſchen Standpunct, auf welchen er ſich geſtellt zu haben behauptet, ſogleich wieder völlig entrückt. Denn nur vom polemiſchen, nicht aber vom ſymboliſchen Standpunkt aus, welchen der Verfaſſer ſelbſt als einen wiſſenſchaftlichen bezeichnet, kann ohne eine wiſſenſchaftliche Unterſuchung über die Wahrheit eines Lehrbegriffes ein ſo polemiſch abſprechendes Urtheil gefällt werden, wie der Verfaſſer ſich hier ein ſolches über den proteſtantiſchen Lehrbegriff erlaubt, wenn er ihn der objectiven Wahrheit des katholiſchen als ein bloßes Gewebe ſubjectiver Meinungen entgegenſtellt. Mit welchem Rechte ſezt denn der Verfaſſer hier von vorn herein ſchlechthin voraus, daß der erſte Grundſatz des proteſtantiſchen Lehrbegriffs, der Grundſatz der ausſchließlichen Auctorität der heiligen Schrift, ein bloßes grundloſes Vorgeben ſey? Mit welchem Rechte betrachtet er die Reformatoren als Schöpfer eines neuen Syſtems in einem Sinne, in welchem alles, was in demſelben auf Wahrheit Anſpruch machen könnte, nur als ein ſubjectives Erzeugniß des Geiſtes ſeiner Urheber erſcheinen ſoll, ohne daß es in irgend einer Beziehung auf der objectiven Grundlage des Chriſtenthums beruhte? Mit welchem Rechte wird ein Begriff der Tradition vorausgeſetzt, bei welchem die Beſtimmung deſſen, was zum Inhalt der

Digitized by Google

Tradition gehört, durchaus von der Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern abhängig gemacht wird? Das Verhältniß des Allgemeinen und Besondern ist ein durchaus relatives, es fragt sich daher erst, ob der katholische Traditionsbegriff ein sicheres Kriterium darbietet, wornach das Allgemeine vom Besondern oder Individuellen genau geschieden werden kann. So lange diese Frage noch nicht untersucht ist, ist der darauf gegründete Anspruch des katholischen Systems auf die ausschließliche objective Wahrheit eine bloße Voraussetzung, wobei es zunächst als ein sich nicht gut ausnehmender Widerspruch erschrinen muß, wenn es auf der einen Seite dem protestantischen Dogma zum Vorwurf gemacht wird, jedem das Seine zu lassen, während auf der andern Seite der Hauptvorzug des katholischen eben darin bestehen soll. Denn was heißt das Allgemeine vom Besondern unterscheiden anders, als jedem das Seine lassen? Ebenso klar ist, wenn wir bei dem Nächsten stehen bleiben, daß bei der streng durchgeführten Unterscheidung des Allgemeinen und Besonderen zulezt alles hinwegfallen muß, was für den Protestantismus Gegenstand seiner Opposition gegen den Katholicismus seyn könnte, da es immer noch möglich bleibt, das in Anspruch Genommene als ein Besonderes und Individuelles von dem Allgemeinen zu unterscheiden, aber hat der Verfasser wohl auch bedacht, ob das auf diese Weise noch zurückbleibende flache und matte, farb- und leblose Abstraktum, jenes Allgemeinste des Allgemeinen, das, wenn dem Protestantismus sein besonderes Bestehen neben dem Katholicismus völlig unmöglich gemacht werden soll, nur das aus Protestantismus und Katholicismus abstrahirte Gemeinsame seyn kann, den Namen des Katholicismus oder auch nur des Christenthums noch verdienen kann? Kann man, wenn die Eigenthümlichkeit der beiden Lehrbegriffe nicht völlig verflacht und verflüchtigt werden soll, bei dieser abstracten Allgemeinheit nicht stehen bleiben, so treten dann sogleich die beiden Lehrbegriffe in ihrem Gegensatz wieder hervor, aber sie erscheinen dann jenem Allgemeinen gegenüber gleichsam

Digitized by Google

nur als zwei Individualitäten, von welchen jede den Grundsatz, jedem das Seine zu lassen, mit gleichem Rechte für sich ansprechen kann. Die Argumentation des Verfassers löst sich daher wieder ganz in sich selbst auf. Zur Motivirung des Grundsatzes, daß man in Ansehung des protestantischen Dogma nicht blos bei dem in die symbolischen Bücher Aufgenommenen stehen bleiben dürfe, wird S. XXII. 2te Aufl. noch weiter Folgendes gesagt: die protestantische Religionspartei habe sich in der Regel nur mit dem Ergebnisse des geistigen Zeugungsprocesses, durch welchen ihr Dogma war gewonnen worden, begnügt, allgemach diese Ergebnisse von ihrem lebendigen tiefsten Grunde abgelöst, und sie dadurch größtentheils für die Wissenschaft unverständlich gemacht, so wie denn beinahe immer die Masse mit Abgerissenem und theoretisch in der Luft Schwebendem sich zufrieden gebe. Auch in dieser Behauptung spricht sich nur wieder dieselbe Polemik aus. Daß die Schriften der Reformatoren über die Entstehung und Ausbildung des protestantischen Lehrbegriffes vieles Licht verbreiten, daß derselbe nur in ihnen in seinem systematischen Zusammenhang sich darlegt, wird niemand läugnen, daß aber der in den symbolischen Schriften enthaltene Lehrbegriff sosehr nur das Ergebniß der Subjectivität der Reformatoren sey, daß er ohne beständiges Zurückgehen auf die Schriften derselben gar nicht verstanden werden könne, ist ebenfalls eine völlig unerweisliche Behauptung. Warum will denn der Verfasser die für den katholischen Lehrbegriff geltend gemachte Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern nicht auch bei dem protestantischen zugeben? Auch der protestantische Lehrbegriff hat seine bestimmten allgemeinen Grundsätze, auf welchen er beruht: sie sind in seinen Symbolen klar ausgesprochen, und alle Lehrbestimmungen, die die Symbole enthalten, sind nur aus ihnen abgeleitet und entwickelt. Diese Grundsätze haben ihre Wahrheit nicht in der Subjectivität der Reformatoren, oder sie werden nicht blos auf die Auctorität der Reformatoren hin für wahr gehalten (der erste Grundsatz der Reformatoren ist ja gerade die Ver-

Digitized by Google

werfung jeder menschlichen Auctorität), sondern sie haben ihre Wahrheit schlechthin in sich selbst, und sind daher in diesem Sinne aus den Schriften der Reformatoren keineswegs nachzuweisen und zu begründen. Gilt dieß von den Grundsätzen des protestantischen Systems, so muß es auch von allem gelten, was auf denselben beruhen soll. Es mag zwar allerdings auch für den Zweck einer symbolischen Darstellung von großem Interesse seyn, bei solchen Puncten, über welche sich in den Symbolen selbst keine entwickelte Vorstellung findet, die Schriften der Reformatoren zu Hülfe zu nehmen, und die Erklärungen, die sie enthalten, als Aussagen des ursprünglichen protestantischen Bewußtseyns zu betrachten, aber von einer dogmatischen Auctorität kann hier um so weniger die Rede seyn, da ja selbst bei den Lehrbestimmungen der Symbole, die sich immer nur als die norma normata zu der h. Schrift als der norma normans verhalten, alles darauf ankommt, wiefern sie aus den aufgestellten Principien mit Recht abgeleitet sind. Diese Prüfung konnte der Protestant nur aus Untreue gegen seine eigenen Grundsätze unterlassen. Kann man sich daher je berechtigt glauben, eine ganze Religionspartei als die Masse zu bezeichnen, die sich mit Abgerissenem und theoretisch in der Luft Schwebendem zufrieden gebe, so kann diese Bezeichnung wenigstens auf keine andere Religionspartei mit geringerem Schein angewandt werden, als auf die protestantische, da ja gerade diese Religionspartei sich nicht zu dem Grundsatz der bloßen Ueberlieferung und des bloßen Auctoritätsglaubens, sondern nur zu dem Grundsatz der freien selbstständigen, von Auctoritäten unabhängigen Prüfung bekennt. Aus diesem Grunde müssen wir uns gegen ein Verfahren, bei welchem man auf die Schriften der Reformatoren nur in der Absicht zurückgehen zu müssen glaubt, um aus ihnen das Zufällige, Willkührliche, Meinsubjective bei der Entstehung und Gestaltung des protestantischen Dogma nachzuweisen (wobei man dann auch, nach einer sehr natürlichen Stimmung des Gemüths, der Versuchung kaum wird widerstehen können, auch noch anderes hineinzuziehen, was

Digitized by Google

man etwa für geeignet hält, ein nachtheiliges Licht auf die Reformatoren fallen zu lassen) sehr entschieden erklären, da auf diesem Wege für den Zweck einer symbolischen Darstellung nichts erreicht werden kann. Sehr wahr und treffend hat sich kürzlich gegen ein solches bei katholischen Schriftstellern noch immer sehr gewöhnliches Verfahren Winer in der Leipz. Litt. Zeit. 1833. S. 337. aus Veranlassung einer Schrift verwandten Inhalts (Ansichten über die protestantische und katholische Kirche, oder Darstellung der Gründe, die einen Protestanten bewogen, zur katholischen Kirche zurückzukehren, von J. Probst, zweite Aufl. Lpz. 1830.) in folgenden Worten ausgesprochen, deren wir uns gerne statt der eigenen bedienen, um was hier noch nöthig scheint, zu erinnern: „Daß Luther in seiner Erkenntniß fortschritt, und immer klarer die göttliche Wahrheit von menschlichem Truge scheiden lernte, ist eine geschichtliche in protestantischen Schriften längst anerkannte Wahrheit, die der Reformation keinen Eintrag thut, und nur dann die Protestanten in Verlegenheit setzen könnte, wenn sie Luthers für inspirirt hielten. Ueberhaupt ruht die evangelische Kirche gar nicht auf der Persönlichkeit der Reformatoren, sondern auf der erkannten und festgehaltenen biblischen Wahrheit. Diese würde unerschütterliches Fundament des Protestantismus bleiben, wenn auch der erste Versuch, das Evangelium von menschlichen Zusätzen zu reinigen, durch Männer ohne feste Grundsätze und edlen Willen gemacht worden wäre. Jene Polemik, welche immer von neuem die menschlichen Schwächen der Reformatoren hervorzieht, verfehlt daher ebenso gewiß ihr Ziel, wie sie offenbar unedel ist. Und wie würden es die Katholiken aufnehmen, wollte man protestantischer Seits wieder die Geschichte der schlechten und unsittlichen Päpste als Beweis gegen den Katholicismus brauchen? Gleichwohl steht der Papst als sichtbares Oberhaupt der Kirche in einer viel nähern Berührung mit dem Katholicismus, als die Persönlichkeit der Reformatoren mit der Wahrheit des protestantischen Glaubens. Durch solche Argumente wird die Wahrheit

Digitized by Google

des protestantischen Glaubens auch nicht im mindesten erschüttert werden. Aber zum Glück ist auch das Edle und Tüchtige in dem Character der Reformatoren so überwiegend, daß fast ein habituelles Wohlgefallen am Schlechten dazu gehört, wenn man die Schattenseite ihres Strebens und Handelns geflissentlich hervorkehrt."

Unsere Untersuchung betrifft, indem wir dem Gange des Verfassers so viel möglich folgen, in fünf Abschnitten folgende Hauptpuncte:

1) Die Lehre von der Sünde und der ursprünglichen Natur des Menschen.
2) Die Lehre von der Rechtfertigung.
3) Die Lehre von den Sacramenten.
4) Die Lehre von der Kirche.
5) Der Gegensatz der beiden Systeme im Allgemeinen.

In allen diesen Beziehungen kann es unsere Absicht nicht seyn, eine umfassende und erschöpfende Darstellung der protestantischen und katholischen Lehre zu geben, sondern die Aufgabe ist nur, die Grundbegriffe, welche beide Systeme trennen, so genau als möglich zu bestimmen, die wesentlichsten Momente, um welche sich beide bewegen, hervorzuheben, und die einzelnen Gegensätze so aufzufassen, daß sich aus ihnen der allgemeine, durch das Ganze eines jeden der beiden Systeme hindurchgehende Gegensatz und der dadurch bedingte Grundcharacter beider in strenger Consequenz und mit anschaulicher Evidenz ergiebt.

Erster Abschnitt.

Lehre von der Sünde und der ursprünglichen Natur des Menschen.

Die Darstellung der Lehre von der Erbsünde und ihren Folgen nach den Systemen der beiden Kirchen eröffnet Herr Dr. Möhler, 1ste Ausg. S. 29. 2te Ausg. S. 30. mit dem Vorwurf gegen die lutherische Lehre, sie beruhe auf so unzusammenhängenden Vorstellungen, daß es keine geringe Aufgabe sey, zu erklären, wie sie in einem und demselben Kopfe verbunden werden konnten, sie sey nach allen Beziehun-

Digitized by Google

gen hin, ohne Sinn und Verstand. Eine Bezeichnung dieser Art in einer Untersuchung, die sich kaum zuvor als eine streng wissenschaftliche angekündigt hat, hat für uns, wir gestehen es, etwas auffallendes, da der lutherischen Lehre selbst im schlimmsten Falle, nach der Darstellung des Verfassers, kaum etwas anderes zum Vorwurf gemacht werden kann, was nicht schon lange vor Luther angesehene Kirchenlehrer und nach ihm, in der Hauptsache, berühmte Philosophen behauptet hätten. Wir wollen uns jedoch durch den Anstoß, welcher an einer so harten Beschuldigung, die dem Leser die Voraussetzung so nahe legen muß, der Verfasser sey nicht mit der reinsten Stimmung des Gemüths zu seiner Untersuchung geschritten, genommen werden kann, nicht abhalten lassen, ihm mit aller Unbefangenheit auf seinem Wege zu folgen.

Was den Verfasser bestimmte, seinen Tadel gegen die lutherische Lehre auf die so eben bemerkte Weise auszusprechen, ist hauptsächlich die Vorstellung, der Mensch habe durch die Erbsünde etwas verloren, was ursprünglich zu seiner Natur gehörte. Die noch unbestimmte und unklare Beschreibung, die die augsburgische Confession Art. II. von der Erbsünde in den Worten gibt: docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia, habe der Verfasser der Apologie Art. II, 2. durch die Bemerkung erläutert, es soll dadurch nichts anders angedeutet werden, als daß dem auf natürlichem Wege erzeugten Menschen die Anlagen und die Gaben mangelten, Furcht gegen Gott und Vertrauen auf ihn zu erzeugen. Vergleiche man mit dieser Behauptung, was Luther und die Seinigen über den ursprünglichen Zustand der Menschen und die natürlichen Kräfte, mit welchen er begabt worden, lehrten, so sey offenbar, daß der gefallene Mensch als solcher die Tugenden nicht mehr entwickeln könne, die dem noch Reinen möglich waren, und deßhalb nicht könne, weil ihm die Kräfte dazu mangeln.

Digitized by Google

Daher haben sich die Reformatoren in der Lage gesehen, die Lehre aufzustellen, er habe gewiße natürliche Kräfte nicht mehr. Noch deutlichern Aufschluß über diese abhanden gekommenen natürlichen Kräfte gewähre die Concordienformel, wenn sie mit Verwerfung der Ansicht der Synergisten sich dahin erkläre, daß der gefallene Mensch auch nicht einmal mehr das bloße natürliche Vermögen besitze, Gott und seinen heiligen Willen zu vernehmen und dem Erkannten gemäß zu wollen, also, mit Einem Worte, das Erkenntniß- und Willensvermögen, insofern sich dasselbe auf die göttlichen Dinge bezieht, dem mit der Erbsünde Behafteten abspreche, oder, wenn wir wollen, die vernünftige Anlage. Dasselbe liege in der von den Lutheranern wiederholt gegebenen Versicherung, daß durch die Erbsünde das Bild Gottes, d. h. die Vernünftigkeit, die vernünftige Anlage im Menschen, vertilgt und den Nachkommen Adams geraubt worden sey. Diesen Bestimmungen zufolge, werden der lutherischen Lehre von der Erbsünde folgende Haupteinwendungen gemacht:

1) Es sey schlechterdings undenkbar, wie aus dem Organismus des menschlichen Geistes ein Glied herausgenommen und vertilgt werden könne, wie ein Vermögen einer einfachen Wesenheit, die nicht aus Theilen zusammengesetzt ist, deren Vermögen nur für die Wissenschaft auseinandergehalten werden, indem an sich das Eine in Allen und Alle in dem Einen sind, solle von allen übrigen abgelöst und vernichtet werden mögen. Dieß sey jedoch nur die negative Seite dieser Lehre, aber ebensowenig könne man sich

2) von dem Positiven, das an die Stelle des Entzogenen getreten seyn soll, eine Vorstellung machen. Sey es unbegreiflich, wie das Bild Gottes aus dem menschlichen Geiste mit der Wurzel ausgerottet werden konnte, so sey es noch unbegreiflicher, wie eine neue Essenz in den Geist eingefügt werden konnte. Dieß müsse man aber annehmen, da Luther in dem Commentar über die Genes. Cap. 3. sich von der Erbsünde des Ausdruckes bediene, sie sey de essentia hominis, demnach aus dem Bösen, gleich den Gnostikern und Manichäern,

Digitized by Google

etwas Wesenhaftes mache. Nur daraus, daß schon Luther von der Sünde als etwas Substanziellem spreche, lasse es sich erklären, daß Matthias Flacius zulezt geradezu mit der Behauptung auftrat, die Erbsünde sey die Substanz des gefallenen Menschen. Wenn nun auch, nachdem die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, wieder eine rückgängige Bewegung zur katholischen Betrachtungsweise stattfand, so sey doch immer der lutherische Begriff der Concupiscenz geblieben, welchen die Reformatoren als den einzig biblischen, einzig richtigen, genauen und erschöpfenden von der Erbsünde der christlichen Welt aufdringen wollten. Diese Concupiscenz aber sey keineswegs eine nur vorherrschende Neigung des ganzen Menschen zum Sinnlichen und Endlichen, sondern ein völliges Auf- und Untergehen aller Triebe, Neigungen und Bestrebungen des Gefallenen und nicht Wiedergeborenen im Bösen, das wahre Ebenbild des Teufels. (S. 46. 2. A.)

Es ist demnach nichts anders als der manichäische Begriff des Bösen, welcher nach dieser Darstellung der lutherischen Lehre von der Erbsünde zu Grunde liegen soll, ja etwas noch Schlimmeres, als der Manichäismus ist, stellt sich uns in ihr dar, da der von Manes ergriffene Ausweg, die Substanzialität der Sünde von einem selbstständigen von Gott unabhängigen Princip des Bösen abzuleiten, Luther nicht offen stehen konnte. Luther konnte, da er die Freiheit des Willens läugnete, und alles von einer unabweisbaren göttlichen Nothwendigkeit beherrscht werden ließ (S. 11.), nur Gott selbst zum Urheber des moralischen Bösen machen. Ebendeßwegen aber besteht der höchste Vorwurf, welcher der lutherischen Lehre gemacht werden kann, zulezt darin, daß sie den Begriff der Sünde oder des moralisch Bösen, sofern dasselbe nur als die eigene freie That und Schuld des Menschen betrachtet werden kann, völlig aufhebt. Nachdem Gott eine solche mechanische Thätigkeit an dem Menschen verübt hat, als da ist die gewaltsame, allem erleuchteten Denken so tief widersprechende Vertilgung eines natürlich geistigen Vermögens und zwar seines religiös-moralischen, jenes ihn

Digitized by Google

allein und wahrhaft vor den Thieren auszeichnenden Vorzugs, könne von gar keiner Sünde mehr von Adam bis auf Christus gesprochen werden, und alles moralische Uebel wandle sich in ein physisches um. „Wie sollte der Mensch sündigen, der auch nicht einmal die dunkelste Kenntniß von Gott und seiner Bestimmung haben kann, der nicht einmal ein Vermögen, das Heilige zu wollen, und keine Freiheit besizt? Er mag rasen, er mag wüthen und zerstören, aber seine Handlungsweise wird nicht anders, als die eines wilden Thieres gewürdigt werden können." (S. 47. 1. A. S. 49. 2. A.).

Stellen wir nun mit der lutherischen Lehre von der Erbsünde, wie sie der Verfasser auffassen zu müssen glaubt, sogleich die Lehre der katholischen Kirche zusammen, so besteht diese, wie sie S. 30. 1. A. S. 31. 2. A. angegeben wird, höchst einfach in folgenden Sätzen: Adam verlor durch seine Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, wurde an Leib und Seele verschlimmert und dem Tode unterworfen. Dieser sein sündhafter Zustand gehe auf alle seine Nachkommen über, und zwar vermöge der Abstammung von ihm mit der Folge, daß niemand durch sich selbst im Stande sey, Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise vor ihm gerecht zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Werde nun zu dem Gesagten noch beigefügt, daß die Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie sie als sehr geschwächt darstellen, auch dem gefallenen Menschen noch heilegen und deßhalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie (aus sich und durch sich) gottgefällig und vollkommen sey, so sey alles und zwar in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre festzuhalten sey.

Die Controverse zwischen beiden Kirchen in dieser Lehre betrifft somit nach dieser Darstellung vorerst (um die mit der Lehre von der Erbsünde zusammenhängende Lehre von der Freiheit des Willens noch auf sich beruhen zu lassen) die allerings sehr wichtige Frage: ob der Mensch im Zustande der

Digitized by Google

Erbsünde noch Mensch sey, d. h. ein sittlich vernünftiges Wesen, ob nicht vielmehr ein rein thierisches, ja diabolisches Wesen? Das leztere soll die Lehre der lutherischen Kirche seyn, und nur die katholische vindicirt, wie behauptet wird, dem Menschen seine menschliche Würde, seine vernünftige Natur.

Sehen wir uns nach den Beweisen für die dem Verf. eigene, selbst von Bellarmin in diesem Umfang nicht gewagte Behauptung um, daß die lutherische Lehre von der Erbsünde dem Menschen die vernünftige Anlage absspreche, so werden wir auf die Worte der oben angeführten Stelle der Apologie verweisen, nach welchen dem Menschen im Zustande der Erbsünde die potentia oder die dona efficiendi timorem et fiduciam erga Deum fehlen sollen. Wer sollte aber diese Worte von einem völligen Mangel der vernünftigen Anlage des Menschen verstehen können? Es ist aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle, aus welcher diese Worte genommen sind, vollkommen klar, daß von Furcht Gottes und Vertrauen auf Gott nur in derjenigen Beziehung die Rede ist, in welcher diese Eigenschaften dem Menschen eine an sich Gott wohlgefällige Beschaffenheit geben. Melanchthon sezt jene Behauptung der Lehre der Gegner entgegen, welche tribuunt humanae naturae integras vires ad diligendum Deum super omnia, ad facienda praecepta Dei, quoad substantiam actuum, nec vident, se pugnantia dicere. Nam propriis viribus posse diligere Deum super omnia, facere praecepta Dei, quid aliud est, quam habere justitiam originis? Quod si has tantas vires habet humana natura, ut per sese possit diligere Deum super omnia, ut confidenter affirmant scholastici, quid erit peccatum originis? Quorsum autem opus erit gratia Christi, si nos possumus fieri justi propria justitia? Quorsum opus erit spiritu sancto, si vires humanae per sese possunt Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere? — Postquam scholastici admiscuerunt doctrinae christianae philosophiam de perfectione naturae, et plus quam satis

Digitized by Google

erat, libero arbitrio et actibus elicitis tribuerunt, et homines philosophica seu civili justitia, quam et nos fatemur rationi subjectam esse, et aliquo modo in potestate nostra esse, justificari coram Deo docuerunt, non potuerunt videre interiorem immunditiam naturae hominum. (Ap. I. 5.) Nur also der Lehre von einer für sich schon genügenden Vollkommenheit der menschlichen Natur, vermöge welcher der Mensch schon durch seine natürlichen Kräfte Gott so lieben kann, wie er ihn lieben soll, wird die lutherische Lehre von der Erbsünde entgegengesezt. Folgt aber daraus, daß ein gewisses natürliches Vermögen des Menschen aus irgend einer Ursache nicht mehr im Stande ist, in dem höchsten Grade seiner Thätigkeit sich zu äussern, daß es überhaupt nicht mehr vorhanden, sogar substanziell verschwunden sey? Dann müßte ja, weil der Mensch mit seinen natürlichen Kräften die justitia originis nicht erlangen kann, hieraus auch folgen, daß ihm auch die justitia civilis zu üben nicht mehr möglich ist, weil die justitia civilis und die justitia originis in dem Begriff der justitia Eines sind, die eine wie die andere nur eine Aeusserung der vernünftigen Anlage des Menschen ist. Oder soll etwa daraus, daß die Phantasie nur bei wenigen Menschen die schöpferisch bildende Kraft des Dichters ist, der Schluß gezogen werden, daß allen, bei welchen sich die Phantasie nicht in dieser höchsten Potenz ihrer Thätigkeit äussert, das Vermögen der Phantasie völlig abzusprechen ist? Daß aber der Verfasser wirklich auf diese Weise schließt, wenn er den lutherischen Begriff der Erbsünde in die Vernichtung der vernünftigen Anlage des Menschen sezt, erhellt eben so deutlich aus den Stellen der Concordienformel, auf welche er sich beruft. Nicht der modus agendi, die capacitas, aptitudo, habilitas, potentia, die vires überhaupt und an und für sich werden dem gefallenen Menschen abgesprochen, sondern durchaus nur, wie ja der Verf. selbst S. 37. 38. 1. A. S. 40. 2. A. anerkennen muß, in Beziehung auf die res spirituales et divinas. Mit welchem Rechte kann demnach der Verfasser als völlig gleichgeltende Ausdrücke dafür setzen, daß dem mit der Erbsünde Behafteten

Digitized by Google

die vernünftige Anlage, die geistige Anlage, die Vernünftigkeit, der Vorzug, der ihn allein und wahrhaft vor den Thieren auszeichne, abgesprochen werde, und S. 48. 1. A. S. 50. 2. A. von einem Gewaltstreich reden, die religiöse Anlage des Menschen, das Gottebenbildliche, in ihm zu vertilgen? Und welcher Widerspruch ist es, S. 38. 1. A. S. 40. 2. A. unmittelbar nachher selbst zuzugestehen, daß die Concordienformel den gefallenen Menschen doch nicht gerade für ein unvernünftiges Geschöpf halten wolle, vielmehr ihm als einer creatura rationalis auch post lapsum *) Vernunft zuschreibe, und gleichwohl ebendaraus die unverkennbar zu Tage liegende Behauptung abzuleiten, daß der von Gott verstoßene Adam keine geistige Anlage mehr für Gott und sein Reich bewahrt habe? Denn wenn auch die Concordienformel der Vernunft blos

*) Sol. decl. II. De lib. arb. S. 661. vgl. S. 672.: Verum est, quod homo etiam ante conversionem sit creatura rationalis, quae intellectum et voluntatem habeat. Diese Stelle führt der Verfasser S. 39. 1. A. S. 40. 2. A. selbst an, legt aber das Hauptgewicht auf die folgenden Worte: intellectum autem non in rebus divinis, et voluntatem, non ut aliquid boni et sani velit, wie wenn dadurch wieder aufgehoben würde, was zuvor von dem intellectus und der voluntas als wesentlichen Eigenschaften der creatura rationalis gesagt ist. Wie schlechtbegründet die Behauptung des Verfassers ist, daß in diesem Sinne von der Natur des Menschen etwas hinweggekommen, oder der intellectus und die voluntas als natürliche Kräfte ihm fehlen, mag zum Ueberfluß auch folgende Stelle aus Luthers Comm. in Gen. cap. 3. (Erl. Ausg. der Op. exeg. lat. T. I. S. 211.) beweisen: Manet quidem natura, sed multis modis corrupta, siquidem fiducia erga Deum amissa est, et cor plenum est diffidentia, metu, pudore. Sic manent in natura membra eadem, sed quae antea nuda cum gloria conspiciebantur, nunc tanquam turpia et inhonesta velantur propter interiorem defectum, quod natura fiduciam in Deum per peccatum amisit, si enim crederemus, non erubesceremus. Es ist also zwar eine Veränderung der Natur erfolgt, aber nur eine

Digitized by Google

die endliche Welt als Wirkungskreis anweist *), so wird doch der Verfasser nicht läugnen wollen, daß die Vernunft der Substanz nach dasselbe geistige Vermögen bleibt, wenn auch der Wirkungskreis, in welchem sie thätig ist, ein sehr verschiedener ist, und wenn es auch Folge des Falls ist, daß die Vernunft sich nicht über den Wirkungskreis der justitia civilis erheben kann, so kann ihr nicht die geistige Anlage überhaupt abgesprochen werden, sondern nur diejenige Potenz und Energie derselben, die sie für dasjenige fähig macht, was die Verfasser der symbolischen Bücher der lutherischen Kirche unter den res spirituales et divinae verstanden. Daß aber darunter nicht das Geistige überhaupt im weitesten Sinne des Worts zu verstehen ist, sondern nur das Geistige in dem Sinne, in welchem der durch die Vermittlung des Christenthums mitgetheilte göttliche Geist Geistiges in dem Menschen wirkt, ist sonnenklar, und so unrichtig ist daher die ganze Behauptung des Verfassers, daß die Concordienformel vielmehr in geradem Widerspruch mit derselben Art. II. De lib. arb. S. 657. dem Menschen im natürlichen Zustande die von dem Verfasser ihm abgesprochene, sittlich religiöse Anlage ausdrücklich beilegt, und sie blos soweit beschränkt, daß sie den Menschen durch sie allein sich noch nicht in die Sphäre erheben läßt, die ihm erst durch das Christenthum geöffnet wird: Etsi humana ratio, seu naturalis intellectus, hominis obscuram aliquam notitiae illius scintillulam, reliquam

---

solche, bei welcher die Natur ihrer Substanz nach dieselbe geblieben ist, es kann ihr somit auch kein zu ihrem Wesen gehörendes geistiges Vermögen fehlen, so wenig als der Mensch durch den Fall irgend ein körperliches Glied verloren hat.

*) Selbst diese Bestimmung ist, streng genommen, nicht ganz richtig, da die Concordienformel in der nachher anzuführenden Stelle der menschlichen Vernunft auch nach dem Fall ein Fünkchen der wahren Gotteserkenntniß noch zugesteht, obgleich allerdings sonst die Concordienformel die Ueberreste der geistigen Kräfte auf die externa und hujus mundi res, quae rationi subjectae sunt, beschränkt, wie z. B. S. 641.

Digitized by Google

habet, *quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet* (dieß gehört doch wohl zu dem den Menschen vor den Thieren auszeichnenden natürlich geistigen Vermögen und zwar dem religiös-moralischen, das der Verf., wie S. 47. 1. A. S. 49. 2. A. mit klaren Worten zu lesen ist, durch die lutherische Lehre von der Erbsünde vertilgt seyn läßt!), tamen adeo ignorans, coeca et perversa est ratio illa, ut etiamsi ingeniosissimi et doctissimi homines (bei solchen sezt doch gewiß die Concordienformel eine vernünftige Anlage voraus!) in hoc mundo evangelium de filio Dei et promissiones divinas de aeterna salute legant vel audiant, tamen ex propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse, statuere nequeant. Quin potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas (also die geistigen Dinge in dem zuvor angegebenen Sinne) *suae rationis acumine* indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea omnia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, *priusquam a spiritu sancto illuminentur et doceantur.* Wenn aber der Verfasser, um nun einmal die genannte Behauptung den Bekenntnißschriften der Lutheraner aufzudringen, S. 38. 1. A. S. 40. 2. A. zu verstehen gibt, wenn auch nach solchen Stellen dem gefallenen Menschen noch Vernunft zugeschrieben werde, so sey dieß eben nur ein eigener Sprachgebrauch der Concordienformel, auch außerhalb der Sphäre der res spirituales et divinae eine Thätigkeit der Vernunft anzunehmen und von Vernunft in diesem Sinne zu reden, so hat er selbst den allgemein angenommenen Sprachgebrauch aufs entschiedenste gegen sich. Denn das ist doch wohl noch niemand in Sinn gekommen, Heiden, Juden und Muhammedanern, überhaupt allen, die nicht Christen sind, ebendeswegen, weil sie dieß nicht sind, oder auch den Christen selbst, sofern sie noch nicht durch den Geist wiedergeboren sind, das Vermögen der Vernunft, oder die geistige Anlage abzusprechen, und sie somit aus der Sphäre des Menschenlebens in die Sphäre des bloßen Thierlebens herabzusetzen. Wie hätte es denn sonst der Verfasser selbst unter-

Digitized by Google

nehmen können, um der gefährlichen Selbsttäuschung zu begegnen, daß uns Menschen keine religiöse Anlage mehr zurückgeblieben, und darum auch keine Möglichkeit eines höheren Sehnens mehr vorhanden sey, S. 49. 1. A. S. 51. 2. A. aus der Betrachtung des Heidenthums zu zeigen, daß allerdings auch bei den Heiden noch ein höheres Fünkchen glühe (also eben jene scintillula, die selbst die Concordienformel in der zuvor angeführten Stelle der humana ratio übrig läßt), wenn Vernunft und geistige Anlage nur da anzunehmen wäre, wo sie als das Vermögen der res spirituales et divinae im Sinne der Concordienformel sich äussert? Sonst müßte jenes höhere, auch im Heidenthum glühende Fünkchen völlig dasselbe seyn, was dieses Vermögen der res spirituales et divinae ist, und es müßte somit auch, was gewiß die Ansicht des Verfassers nicht seyn kann, zwischen Heidenthum und Christenthum in Beziehung auf die res spirituales et divinae kein Unterschied mehr seyn. Entweder sagt also, auf diese Alternative müssen wir nothwendig zurückkommen, die vom Verfasser gebrauchte Bezeichnung, die lutherische Lehre von der Erbsünde spreche dem Menschen die Vernünftigkeit, oder die geistige und religiöse Anlage ab, keineswegs, was er in ihr voraussetzen will, oder sie sagt nur das, was, wenn es ihr zum Vorwurf gemacht werden soll, auf den Verfasser selbst als derselbe Vorwurf zurückfallen müßte, so wie auf alle, die von Vernunft und geistiger Anlage in dem allgemein angenommenen Sinne reden *). Es

*) S. 44. 1. A. S. 45. 2. A. scheint der Verf. sich selbst vergessen zu haben, indem er nun doch wieder sogar von höheren Seelenkräften spricht, die noch zurückgeblieben seyen, und sich dafür auf dieselbe Concordienformel beruft, aus welcher er zuvor das Gegentheil zu beweisen suchte. Sind, wie Sol. decl. I. S. 640. gesagt wird, omnes vires inprimis vero superiores et principales animae facultates (mens, intellectus, cor, voluntas) nur verdorben, wenn auch noch sosehr, so müssen sie doch noch vorhanden seyn, und der Verfasser hätte daher wenigstens, wenn seine Behaup-

Digitized by Google

mag allerdings für den Lesenden wie für den Schreibenden ziemlich unerfreulich seyn, bei einer solchen Beweisführung über Dinge, die sich von selbst zu verstehen scheinen, verweilen zu müssen, es ist aber gleichwohl nothwendig, wenn die lutherische Lehre es sich nicht gefallen lassen soll, durch eine Begriffsverwirrung, wie die hier stattfindende ist, in welcher die geistige Anlage in ihrer höchsten Potenz, mit der geistigen Anlage überhaupt und eine qualitative Verminderung mit einer quantitativen identificirt wird, Begriffe, die ihr völlig fremd sind, in einer Absicht, über welche wir bald ins Reine kommen werden, sich unterschieben zu lassen. Der katholische Verfasser selbst aber, welcher so geneigt ist, auch bei den unerheblichsten Veranlassungen die Reformatoren der Unredlichkeit zu beschuldigen *), kann es seinem protestanti-

tung als eine gegründete erscheinen soll, erklären sollen, wie er zugestehen kann, daß hier gleichwohl noch von höheren Seelenkräften die Rede ist.

*) S. 13. wird als eine merkwürdige Erscheinung hervorgehoben, daß Melanchthon in den Ausgaben seiner Loci vom Jahr 1535. an den Scholastikern vorwirft, sie hätten eine absolute Nothwendigkeit gelehrt, während er in den früheren Ausgaben dieselben beschuldigt, die Freiheit so vermessen gelehrt zu haben. Zum Belege für die erstere Behauptung wird aus den Ausgaben vom J. 1535 bis 1545. die Stelle angeführt: Valla et plerique alii non recte detrahunt voluntati hominis libertatem mit der Frage: Wer sind denn diese plerique? Ohne jedoch hierüber weitere Rechenschaft zu geben, fährt der Verfasser unmittelbar mit den Worten fort: Einer großen Zahl von dergleichen Unredlichkeiten begegnen wir in den Schriften der Reformatoren. Der Vorwurf der Unredlichkeit beruht demnach auf der Voraussetzung, Melanchthon habe unter den plerique die Scholastiker verstanden. Dieß setzt aber der Verfasser sehr willkührlich voraus, da die natürlichste Annahme ist, daß so wenig Valla selbst zu den eigentlichen Scholastikern gerechnet wird, ebensowenig auch die plerique alii, von welchen neben ihm die Rede ist, gerade Scholastiker seyn müssen. Daß man nicht gerade an

Digitized by Google

schen Gegner nicht wohl verargen, wenn er es um so mehr für Pflicht hielt, die von demselben gebrauchten Ausdrücke auf der strengsten Wage der Gerechtigkeit und Billigkeit abzuwägen.

Nicht besser steht es mit der zweiten Hauptbestimmung, die der lutherischen Lehre gegeben wird, daß sie ein substanzielles Böse in den Menschen setze, und deßwegen von dem manichäischen Begriff des Bösen nicht wesentlich verschieden sey. So wenig sich beweisen läßt, daß die lutherische Lehre etwas Substanzielles aus der Natur des Menschen herausnimmt, ebensowenig läßt sich beweisen, daß sie etwas Substanzielles in sie hineinsezt. Matthias Flacius behauptete zwar, wie bekannt ist, daß die Erbsünde die Substanz des gefallenen Menschen sey, aber ebenso bekannt ist auch, wie nachdrücklich die Concordienformel diese Behauptung des Flacius verwarf, und wie viele Mühe sie sich gab, die wahre

---

Scholastiker denken muß, zeigt die Geschichte der Philosophie jener Zeit, die keineswegs blos den Laurentius Valla als den einzigen Fatalisten kennt. Gesezt aber auch, Melanchthons Ausdruck sey wirklich zugleich auf die Scholastiker zu beziehen, so ist auch so kein Grund zur Beschuldigung einer Unredlichkeit vorhanden, da bekannt genug ist, daß Thomas von Aquino eine absolute Prädestination, Duns Scotus die vollkommenste Willensfreiheit lehrte. Theilten sich nun die Scholastiker in die beiden Hauptclassen der Thomisten und Scotisten, so können wirklich die Scholastiker ebenso gut für das eine wie für das andere angeführt werden, und aus dieser ganzen merkwürdigen Erscheinung können wir uns demnach nur soviel merken, daß es auch mit der großen Zahl der übrigen Unredlichkeiten, welchen wir in den Schriften der Reformatoren begegnen sollen, und von welchen die angeführte einen so merkwürdigen Beweis giebt, dieselbe Bewandtniß hat. Wir können es nur als ein Zeichen der Anerkennung des gegen Melanchthon begangenen Unrechts betrachten, daß den Verfasser in der zweiten Ausgabe S. 13. sich veranlaßt sah, die „Unredlichkeiten" wenigstens mit „Ungebührlichkeiten" zu vertauschen.

Lehre von der Erbsünde, so sehr sie auch den Begriff derselben steigerte, „ab altera parte contra Manichaeorum errores probe munire.“ (Sol. decl. I. De pecc. orig. S. 643.) Es ist daher eine große Ungenauigkeit, durch welche der in der Vorrede ausgesprochene Zweck des Verfassers, den mit den Lehrverschiedenheiten der beiden Confessionen, wie S. V. geklagt wird, oft so unbekannten Mitgliedern seiner Kirche durch seine Symbolik zu einer gründlichen Kenntniß derselben Anleitung zu geben, nicht erreicht werden kann, wenn, ohne zwischen der verworfenen Privatmeinung des Flacius und der ihr entgegengesezten öffentlich aufgestellten Lehre genauer zu unterscheiden, das Verhältniß beider S. 43. 1. A. S. 45. 2. A. nur mit der zweideutigen Wendung berührt wird: nachdem die Verwirrung den höchsten Grad erreicht hatte, habe nothwendig wieder eine rückgängige Bewegung stattgefunden. Da sich nun ohnedieß aus der Apologie und den übrigen symbolischen Büchern der lutherischen Kirche für die Lehre von einem substanziellen Bösen nichts beibringen ließ, so beruht die ganze Behauptung auf den aus den Privatschriften Luthers S. 42. 1. A. S. 43. 2. A. angeführten Stellen, und selbst in Beziehung auf diese, eigentlich nur auf dem Ausdruck, peccatum esse de essentia hominis. Wollte man aber auch diesen Ausdruck noch so sehr premiren, was kann in einer Symbolik eine Privatäusserung Luthers, einer symbolischen Erklärung gegenüber, beweisen, in welcher der bei Luther vorausgesezte Begriff beinahe mit demselben Ausdruck aufs Bestimmteste verworfen wird? Falsa dogmata rejiciuntur, sagt die Concordienformel a. a. O. ut: quod initio quidem humana natura bona et pura a Deo creata sit, verum jam post lapsum extrinsecus peccatum originale, tanquam quiddam *essentiale*, per Satanam in naturam infusum et cum ea permixtum sit, quemadmodum venenum vino admiscetur. Was aber die Stelle Luthers selbst betrifft, so parallelisirt Luther die justitia originalis mit der Erbsünde, und bestreitet die katholische Lehre von der justitia originalis, daß sie nichts zur Natur des Menschen Gehören-

Digitized by Google

ges, sondern nur ein donum quoddam supperfluum, superadditum, gewesen sey. Wie er demnach im Gegensatz gegen die katholische Lehre die justitia originalis nicht für etwas Uebernatürliches gehalten wissen will, so soll auch die Erbsünde etwas zur Natur des Menschen selbst Gehörendes seyn, und so wenig, wie gezeigt worden ist, der Verlust der justitia originalis die Natur des Menschen substanziell veränderte, so wenig kann dieß von der Erbsünde gelten. Nur in diesem Sinne sagt daher Luther: annon sicut ponis, justitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum, quod successit, non esse de essentia hominis? Es versteht sich demnach von selbst, daß der Ausdruck essentia hier nicht im strengsten Sinn und gleichbedeutend mit substantia zu nehmen ist, und die Bemerkung, von welcher die katholischen Schriftsteller selbst, so oft es ihnen nöthig zu seyn scheint, Gebrauch machen, daß die Worte essentia, natura, selbst substantia, nicht immer premirt werden dürfen*), findet daher auch hier ihre Anwendung. Wie viel billiger hat sich selbst Bellarmin hier gezeigt, wenn er De statu peccati II. 1. zwar dieselben von dem Verfasser benützten Stellen aus den Schriften Luthers anführt, ihnen aber die milde Erklärung voranschickt *fortasse*, si Lutheri scripta et sententias scrutari vellemus et ex iis, ut Illyricus postulat, de praesenti controversia judicium faceremus, non quatuor illi Magistri (Chemnitz, Wigand, Heßhus, Merlin, welche gegen M. Flacius schrieben), sed unus Illyricus victoriam reportaret, und sich sodann begnügt, die Behauptung, peccatum originis esse substantiam, c. 2. als einen Irrthum des Illyrikers zu widerlegen.

Ziehen wir nun die bisher untersuchten beiden Bestimmungen, die der Verfasser der lutherischen Lehre beilegt, wie sie ja ihr nicht wirklich angehören, nicht weiter in Betracht, so bleibt uns auch nach der Entfernung derselben ein

*) Bellarmin De euchar. II. 27. Klüpfel Instit. theol. dogm. T. II. S. 344.

Digitized by Google

sehr reeller Begriff derselben. Die Erbsünde bezeichnet denjenigen Zustand des Menschen, in welchem, sofern er für sich betrachtet wird, das höhere geistige Bewußtseyn und Leben, das dem Menschen nur durch das göttliche Princip des Christenthums mitgetheilt wird, noch nicht in ihm erwacht ist. Alles, was der blos sinnlichen, natürlichen, vom Geiste noch nicht erweckten physischen Seite des Menschen angehört, ist ebendeßwegen von der Erbsünde beherrscht und durchdrungen, und das Wesentliche ihres Begriffs besteht daher darin, daß der an sich natürliche Zustand, doch zugleich als ein sündhafter, als ein nicht ursprünglicher, sondern erst durch die eigene Schuld des Menschen entstandener gedacht wird, als eine dem Menschen selbst zuzurechnende Veränderung seiner Natur. Mit dem Begriff der Natur muß der Begriff der Sünde verbunden werden, wenn der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, zwischen Sünde und Erlösung seine wahre Bedeutung haben soll, und es läßt sich daher leicht zeigen, daß jede Bestimmung der Lehre von der Erbsünde, entweder den Begriff der Erbsünde aufhebt, oder ihn nur insofern wahrhaft und reell anerkennen kann, sofern sie mit der lutherischen Lehre zusammentrifft. Auf dieses Ergebniß führt die Vergleichung der katholischen Lehre mit der lutherischen, auch in der Darstellung des Hrn. Dr. Möhler, wenn wir sie etwas näher betrachten.

Die Lehrbegriffe der beiden Kirchen gehen von der Voraussetzung aus, daß sich der Mensch ursprünglich im Zustande der justitia originalis befand, trennen sich aber sogleich bei der Bestimmung, ob dieselbe zur Natur des Menschen selbst gehörte, oder ihm nur durch eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf ihn verliehen wurde. Daß das Letztere die Lehre der katholischen Kirche sey, giebt auch Hr. Dr. Möhler zu, indem er es S. 5. anerkennt, daß die Theologen seiner Kirche, durch eine sehr constante, vom Bellarmin mit großer Gelehrsamkeit nachgewiesene Tradition unterstützt, die ursprüngliche Gerechtigkeit durch eine übernatürliche Thätigkeit Gottes auf den Menschen erklärt haben, zum nicht ge-

Digitized by Google

ringen Gewinn für die gesammte Theologie. Wenn dagegen S. 7. bemerkt wird, so sehr das eben vorgelegte Theologumenon im Geiste der Kirchenlehre gehalten seyn möge, so sehr der demselben zu Grunde liegende Ernst gewiß zu schätzen sey, so mache es doch keinen Anspruch darauf, selbst Kirchenlehre zu seyn, so kann sich dieß nur darauf beziehen, daß die Tridentiner Synode für gut fand, zur Bezeichnung dieser Lehre einen unbestimmten Ausdruck zu wählen. Abgesehen aber davon, daß der katholischen Kirche nach ihren Principien auch schon eine constante Tradition als Kirchenlehre gelten muß, befindet sich auch die lutherische Kirche in demselben Fall, indem zwar Luther in dem Comm. über Genes. 3. die Natürlichkeit der justitia originalis behauptet, die symbolischen Schriften aber diese nirgends ausdrücklich ausgesprochen haben, obgleich sie dieselbe voraussetzen. Allein Lehren, die die nothwendigen Prämissen zu offentlich ausgesprochenen Lehrsätzen sind, können von diesen selbst nicht getrennt werden. Es ist leicht zu sehen, welches religiöse Interesse die Reformatoren haben mußten, die justitia originalis nicht für etwas Uebernatürliches zu halten, sondern in die Natur selbst zu setzen. Es kann nicht deutlicher ausgesprochen werden, als es von Luther geschehen ist Comm. in Gen. 3. S. 210: Sed vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas justitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam supersluum superadditum: — annon igitur frustra est mittere redemtorem Christum, cum justitia originalis, tanquam aliena res a natura nostra ablata est, et integra naturalia manent? Quid potest indignius theologo dici? Die katholischen Theologen, die die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in deren Besitz der Mensch ursprünglich war, von der Natur des Menschen sehr genau, zum Theil auch der Zeit nach, unterschieden, nur als ein übernatürliches Geschenk, gleichsam als eine ausserordentliche Zugabe zur menschlichen Natur betrachteten, befanden sich ebendeßwegen in der Lage, die Lehre aufzustellen, daß durch die Erbsünde die Natur des Menschen keine Veränderung er-

Digitized by Google

litten habe. Kam durch die Erbsünde nur das Uebernatürliche hinweg, so ist zwar der Mensch in seinem jetzigen Zustande eines Schmuckes entkleidet, welchen der erste Mensch hatte, aber seine Natur selbst, wie sie an und für sich ist, ist noch ganz dieselbe, wie sie früher war, und da Gott keine andere, als eine reine und gute Natur geschaffen haben kann, ebenso rein und gut, wie ursprünglich. Deßwegen kann die Hauptbestimmung, die die Tridentiner Synode in ihrer fünften Sitzung, in den über die Lehre von der Erbsünde aufgestellten Sätzen giebt, nur in dem Satze gefunden werden: primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, und sosehr auch die Synode sich bemüht, den eigentlichen Begriff der Sünde festzuhalten, so ernstlich sie ihr Anathema über jeden ausruft, welcher läugnet: totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, — aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, so können doch diese und andere Bestimmungen, wenn wir nicht, was ferne sey, die Synode eines Widerspruches mit sich selbst beschuldigen wollen, auf nichts bezogen werden, was eine reelle Verschlimmerung der menschlichen Natur, eine durch die erste Sünde in ihr erst entstandene sündhafte Beschaffenheit voraussezte, sondern wenn auch die Schuld der Sünde, durch welche der erste Mensch das übernatürliche Geschenk verlor, an allen seinen Nachkommen haftet, so kann dieß doch auf ihre Natur keinen Einfluß haben: alle Triebe und Neigungen, die sich jezt in der menschlichen Natur äussern und sie zum Bösen hinziehen, hatte sie schon vor dem Fall, und so wenig sie vor dem Fall die Reinheit der Natur beflecken konnten, so wenig ist dieß jezt, solange sie nicht in actuelle Sünden übergehen, und ebenso sind auch alle Kräfte des Guten, mit

Digitized by Google

welchen die menschliche Natur ursprünglich ausgestattet worden ist, ihr auch nach dem Fall ungeschwächt und unvermindert geblieben. Mit diesen Bestimmungen wird die Lehre von der Erbsünde von den angesehensten katholischen Theologen ausdrücklich vorgetragen. Offen und unumwunden, nach seiner Weise, sagt Bellarmin in der auch von unserem Verfasser S. 34. 1. A. S. 35. 2. A. angeführten Stelle (De gratia primi hom. c. 5.): Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam naturalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis est doctorum scholasticorum veterum et recentiorum. Die concupiscentia, in welche, sofern sie noch nicht actuell ist, die lutherische Lehre das Wesen der Erbsünde vorzugsweise sezt, und daher da sie in Beziehung auf den Zustand vor dem Fall als etwas völlig latentes betrachtet, kann die katholische nicht zu derselben rechnen. Sobald die justitia originalis verloren war, schwand zwar das Band, das die concupiscentia bisher noch zurückhielt, sich zu äußern, aber die concupiscentia selbst hat nach dem Fall denselben Character, wie vor demselben: als der zur Natur des Menschen gehörende sinnliche Trieb ist sie nichts Sündhaftes. Ueberhaupt kann nach der katholischen Lehre auf nichts, was zur Natur des Menschen gehört, der Begriff der Sünde übergetragen werden, weßwegen der Streit, wie er seit dem Beginn der Reformation zwischen den Protestanten und Katholiken über die Lehre von der Erbsünde geführt wurde, vor allem die Definition des Begriffs der Sünde betraf, oder die Frage: ob es ausser der actuellen Sünde noch etwas anderes gebe, worauf der Begriff der

Digitized by Google

Sünde mit Recht angewandt werden könne.*)? Ist aber dieß der wahre Inhalt der katholischen Lehre, so zeigt sich in der

*) Vergl. M. Chemniz, Ex. decr. Conc. Trid. P. I. Loc. IV. De concupisc. S. 147.: Quidquid a norma justitiae in Deo dissidet, et cum ea pugnat, habet rationem peccati: argumenti hujus mole premi se omnes Pontificii sentiunt, ideo varias quaerunt rimas, ut elabantur. Dagegen meint Bellarmin De amiss. grat. et statu pecc. V. 14., dieses Argument, der Achilles eines Melanchthon, Bucer, Petrus Martyr, Calvin, Chemniz sey so wenig zu fürchten, daß es kaum eine ernste Antwort verdiene. Schon Payva a Andrada (Andradius), welchen hauptsächlich Chemniz bestreitet, hatte den Protestanten die Definition entgegengestellt: quod nihil habeat rationem peccati, nisi fiat a volente et sciente. Unser Verf. hat sich in diese Controverse nicht eingelassen, ohne Zweifel aus dem einfachen Grunde, weil in ihr die Frage auf eine Spitze gestellt ist, bei welcher man nur die Wahl hat, die Erbsünde entweder schlechthin zu läugnen, oder nur im lutherischen Sinne anzunehmen. Die Hauptsache bleibt immer die Bestimmung, daß die concupiscentia an und für sich nichts Sündhaftes sey. Diesen Satz hat im Grunde die Synode selbst unmittelbar ausgesprochen, ungeachtet sie zugleich gestehen mußte, daß sie wenigstens den Sprachgebrauch des Apostels Paulus gegen sich habe. Hanc concupiscentiam, sagt sie Sess. V. 5., quam aliquando (Bellarmin De am. gr. et statu pecc. V. 5., sagt sogar frequenter,) Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est (was nur heißen kann, durch den Sündenfall Adams sey die concupiscentia als das hervorgetreten, was sie zuvor schon war), et ad peccatum inclinat. Die Synode spricht hier zwar nur von der concupiscentia in renatis, allein diese Bestimmung ist hier ganz unwesentlich, da die katholische Lehre eine Aufhebung des bloßen reatus durch die Taufe nicht zugibt, sondern wo kein reatus ist, auch an und für sich nichts Verdammungswürdiges annimmt, was demnach voraussezt, daß auch schon vor der Taufe die concupiscentia nichts Sündhaftes ist. Reatus est omnino, sagt Bellarmin a. a. O. c. 7., inseparabilis ab eo, quod natura sua est dignum aeterna dam-

Digitized by Google

Erklärung, die die Synode gab, ein recht sichtbares Bestreben, so wenig auch der Sache nach behauptet wurde, doch den Ausdruck so viel möglich zu steigern, was sich nur aus

---

natione, qualem esse volunt concupiscentiam adversarii. Es erhellt hieraus, mit welchem Rechte der Verf. S. 4. 1. A. S. 5. 2. A. sagen kann: der Idee von einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle, dieser practischen Grundlehre des Christenthums, werde durch die angelegentlichste Einschärfung, daß Gott den Urmenschen aufs Beste ausgestattet habe, dieser also nur durch eine tiefe Selbstschuld gefallen sey, eine feste Grundlage gegeben. Von einer Schuld, oder wie der Verfasser richtig sagt, einer Selbstschuld, kann nur in Beziehung auf die actuelle Sünde Adams die Rede seyn, bei den übrigen Menschen aber findet eine Schuld so wenig statt, als eine sündhafte Beschaffenheit ihrer Natur. Zu läugnen, daß diese Lehre von der Erbsünde der gerade Gegensatz zu der augustinischen ist, sollte nicht mehr für möglich gehalten werden. Der Verf. folgt auch hierin nur der gewöhnlichen Behauptung der Theologen seiner Kirche, und meint daher S. 41. 1. A., wenn man mit Planck behaupte, daß jeder ächte Anhänger der augustinischen Theorie derselben Meinung sey (der lutherischen über die Erbsünde), so sey damit gewiß etwas Unerweisliches, ja, wie die neue Ausg. S. 42. verstärkend noch hinzusetzt, etwas sehr leicht zu Widerlegendes gesagt. Leicht wird nemlich die Widerlegung, wenn man auf eine ganz unhistorische Weise die späteren Schriften Augustins aus den früheren erklärt, und mit einzelnen Stellen und Aeusserungen so gewaltsam und willkührlich verfährt, wie z. B. Bellarmin De am. gr. et statu pecc. V. 13., welcher übrigens gleichwohl gesteht: ne s. Augustinum inconstantem faciamus, cogimur dicere, ab eo aliquando concupiscentiam appellari peccatum, aliquando negari esse peccatum, quia nunc vocem peccati largo modo, et improprie, nunc proprie formaliterque accipiat. Besonders leicht müßte natürlich unserem Verf. die Widerlegung werden, da er Luther eine Vorstellung zuschreibt, die in der That so unvernünftig ist, daß sie mit Ausnahme Luthers kein vernünftiger Mensch, also auch Augustin nicht, gehabt haben könnte. Vrgl. Dion. Petav. Dogm. theol. T. III. S. 339. De Trid. Conc. interpr. et s. Aug. doctr. c. 2.

Digitized by Google

dem Interesse erklären läßt, das sie den Protestanten gegenüber haben mußte, die Lehre von der Erbsünde im wahren Sinne, wenigstens dem Namen nach, festzuhalten. Man kann sich daher nicht wundern, daß sich auch unser Verfasser in seiner Darstellung dieser Lehre in einer gewissen Verlegenheit befinden mußte. Auf der einen Seite konnte er, wie auch sonst aus einzelnen Aeusserungen zu sehen ist, in welchen sich sein reines Wahrheitsgefühl auf eine sprechende Weise kund gibt (wie z. B. S. 47. 1. A. S. 48. 2. A.), das sittlich religiöse Moment der protestantischen Lehre von der Erbsünde nicht verkennen, auf der andern aber auch das Unbefriedigende, das die katholische in dieser Beziehung hat, sich nicht verbergen. Um so kunstvoller ist nun der Operationsplan, welchen der Verfasser auf diesem Puncte des Kampfplatzes, von dessen Behauptung auch für die Folge so viel abhieng, entwickelte. Es kam dabei auf drei Momente an. 1) Es konnte zwar nicht verschwiegen werden, wie es sich mit der katholischen Lehre verhält, sie mußte aber so dargestellt werden, daß, was Lehre der Kirche ist, auch wieder als etwas erschien, was doch eigentlich nicht Lehre der Kirche ist. 2) Was bei der protestantischen Lehre das sittlich religiöse Interesse besonders befriedigt, mußte soviel möglich der katholischen Lehre vindicirt werden. Aber ebendeßwegen konnte 3) die protestantische Lehre nicht so erscheinen, wie sie wirklich ist, sondern der Unterschied zwischen ihr und der katholischen Lehre, welcher natürlich nie verschwinden darf, mußte auf andere Weise bestimmt werden. Was den ersten Punct betrifft, so wird die katholische Lehre von der Erbsünde ganz richtig auf folgende Weise dargestellt (S. 32. 1. A. S. 34. 2. A.): An sich und unmittelbar bestehe sie in der Beraubung des göttlichen Geistes, in der Entziehung der höhern übernatürlichen Kräfte, ohne daß der mit dem genannten Uebel Behaftete irgend ein die Natur des menschlichen Geistes integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte, ja ohne daß die intelligenten oder moralischen Vermögen desselben an sich schon geschwächt

Digitized by Google

und mit einem Hange belästigt wären, da ein jeder bestimmte Hang erst durch wiederhohlte Acte denselben Art bedingt sey. Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben natürlichen Kräften und Eigenschaften geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß die Erbsünde zunächst keinen andern Zustand begründe, als den der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich beschränkten, sich selbst überlassenen Natur. Das Ebenbild Gottes am Menschen sey geblieben. Alles dieß ergibt sich als eine unmittelbare und nothwendige Folge der Voraussetzung, daß durch die Erbsünde nur etwas Uebernatürliches hinweggekommen, die Natur des Menschen selbst aber völlig unverändert geblieben sey, und wenn nun auch der Verf., schon einlenkend zu einem andern Begriff, die Erbsünde nach derselben Ansicht weiter darstellt als eine Unmacht des menschlichen Geistes nach oben und unten, als ein Mißverhältniß, in welchem alles Endliche zum Unendlichen steht, als ein Unvermögen der auf sich selbst beschränkten Creatur, mit ihren Kräften den unendlich erhabenen Schöpfer recht zu erkennen und zu lieben, als einen Kampf der Vernunft und der Sinnlichkeit, in welchem die Vernunft den Körper und seine an sich guten Triebe nicht mehr nach Wunsch und ihrer Bestimmung gemäß zu beherrschen vermag; so kann doch durch alles dieß nichts weiter gesagt seyn, als zuvor schon gesagt ist. Ist die Natur des Menschen dieselbe geblieben, wie sie ursprünglich geschaffen wurde, so kann, wenn nicht dem Schöpfer der Vorwurf gemacht werden soll, in sein Geschöpf ein ursprüngliches Mißverhältniß des Mittels zum Zweck gelegt zu haben, die Natur des Menschen immer nur nach der einen Seite ihres Wesens als unmächtig und unkräftig betrachtet werden, nach der andern Seite aber muß sie auch für kräftig und vermögend genug gehalten werden, durch sich selbst und ihre eigenen Kräfte alles zu erreichen und zu erfüllen, was als Zweck und Bestimmung des mit einer solchen Natur von Gott geschaffenen Menschen gedacht werden muß, und es kann nicht schlechthin gesagt werden, die Vernunft vermöge den Körper und

Digitized by Google

seine an sich guten Triebe, nachdem der Kampf zwischen beiden eröffnet ist, nicht mehr nach Wunsch und ihrer Bestimmung gemäß zu beherrschen (was ohnedieß ein ganz eigener Kampf wäre, wenn das an sich Gute mit dem Vernünftigen in Widerstreit käme), oder daß der Mensch deßwegen, weil er auf seine Natur zurückgebracht und auf sie beschränkt ist, die Sinnlichkeit nicht zu beherrschen und den Geist nicht nach seiner ewigen Idee zu entwickeln vermöge, da dieß, streng genommen, nichts anders in sich schlöße, als die Behauptung, daß der Mensch mit einem ursprünglichen, die Kraft zum Guten hemmenden, und die Freiheit des Willens aufhebenden, Uebergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft geschaffen worden sey. Kann nichts, was zur Natur des Menschen gehört, den Begriff der Erbsünde an sich bestimmen (S. 34. 1. A. S. 35. 2. A.), so ist die Natur des Menschen von der Erbsünde völlig frei. Warum wird nun aber, was doch nach allem Bisherigen eine so treue Entwicklung des wahren Sinnes der katholischen Lehre von der Erbsünde ist, nur für eine sehr gangbare, theologische Ansicht des sechszehenten Jahrhunderts erklärt, die nur wegen ihrer Beziehung zur lutherischen Lehre nicht zu übergehen sey, warum werden die protestantischen Theologen, Marheinecke und Winer, S. 35. 1. A. S. 36. 2. A. so hart angelassen, daß ihnen der Geist der katholischen Kirche unbegriffen, die Geschichte der Synode unbekannt geblieben, weil sie dieses Theologumenon als katholisches Dogma dargestellt haben, warum wird hier gerade so großes Gewicht darauf gelegt, daß sich die Kirchenlehre nicht mit speculativen Ausdeutungen beschäftige, daß die einfache Kirchenlehre auch in der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, mit welcher sich die Synode über die Erbsünde verbreitet, für die practischen Bedürfnisse inallweg genüge, warum hier gerade die Liberalität gerühmt, mit welcher die Synode den einzelnen Theologen die Freiheit der individuellen Ansicht vergönnt habe? Wäre es denn eine so gefährliche Ausschweifung in das speculative Gebiet gewesen, eine so unerlaubte Befriedigung des Kitzels der

Digitized by Google

Wißbegierde bis auf seine geringsten und albernsten Wünsche hin, da wo weder die h. Schrift, noch die allgemeine Tradition dazu berechtigen, wenn auf den in der Kirche so oft verdammten Pelagianismus auch von der Synode ein neues Anathema geschleudert worden wäre (wie viele ihrer Bestimmungen würde der gleiche Vorwurf einer Befriedigung des Kizels der Wißbegierde, geringer alberner Wünsche, treffen, wenn sie nur nach dem Maasstabe des practischen Bedürfnisses beurtheilt werden sollten!), oder ist es eine so ungerechte Beschränkung der individuellen Freiheit, wenn von zwei als gleich bedenklich anerkannten Abwegen der eine wie der andere abgeschnitten wird? Denn daß die Synode auch bei der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, mit welcher sie sich über die Erbsünde verbreitete, doch die individuelle Ansicht nicht schlechthin frei geben wollte, ist ja hinlänglich aus dem Gegensatz klar, in welchen sie sich zu der protestantischen Lehre sezte. Welches Recht hätte denn sonst der Verfasser, diese Lehre als eine nach allen Beziehungen hin sinn- und verstandlose zu bezeichnen, von Luther zu sagen, daß er unläugbar an dem manichäischen Gebiet angestreift, oder sogar schon wirklich die Grenze überschritten habe, wenn er nicht wirklich die lutherische Lehre als eine von der Synode nicht freigegebene, sondern schlechthin verworfene ansehen zu müssen glaubte? Soll also der neue lutherische Manichäismus in jedem Fall ausgeschlossen seyn, so kann sich die von der Synode vergönnte Freiheit der individuellen Ansicht nur auf das ganze Gebiet des Pelagianismus beziehen, in welchem sich ja auch, wie nicht geläugnet werden kann, die katholischen Theologen schon unter den Augen der Synode und seitdem recht behaglich und nach freiem Belieben ergangen haben. Hat aber die Synode den Pelagianismus, d. h. diejenige Ansicht, nach welcher die Natur des Menschen noch jezt so beschaffen ist, wie sie ursprünglich geschaffen wurde, so daß nichts zu ihrem Begriffe gehörendes hinwegkam, nichts zu ihr hinzukam, wirklich freigegeben, warum darf es nicht offen gesagt werden? Wäre es nicht

Digitized by Google

Pflicht des Symbolikers gewesen, sich über die von ihm selbst anerkannte Allgemeinheit und Unbestimmtheit der Lehre der Synode so zu erklären, daß jeder klar wissen kann, was nach dem wahren Sinn der Synode (die doch einen bestimmten Sinn mit ihren Worten verbunden haben muß), nach der Consequenz des Dogma, und nach der übereinstimmenden Ansicht und Lehrweise der Theologen, als herrschende Lehre der katholischen Kirche anzusehen ist? Sollte man eine offene und unumwundene Darlegung seiner wahren Ansicht nicht mit um so größerem Recht von einem Schriftsteller erwarten, welcher die schärfste und rückhaltloseste Bezeichnung der Gegensätze, eine recht scharfe Bezeichnung, bei welcher niemals und nirgends dahin gestrebt würde, dieselbe zu verkleiden und zu verhüllen, ausdrücklich als die Aufgabe bestimmt, die er sich gemacht habe? Woher nun schon in den ersten Abschnitten des Werkes eine solche Verläugnung der so rühmlich aufgestellten Grundsätze, woher eine Zweideutigkeit, die um so mehr auffallen muß, da der Verfasser wirklich bei der Darstellung der symbolischen Lehre der lutherischen Kirche auf die rückhaltloseste Weise verfährt, und nicht ruht, bis er sie nicht blos aus den öffentlichen Bekenntnißschriften derselben, sondern auch aus einzelnen Stellen und Worten in den Privatschriften Luthers, bei welchen nun an eine Unterscheidung dessen, was Kirchenlehre ist, und was nicht, nicht mehr gedacht wird, durch die strengste Deutung jedes einzelnen Ausdrucks, durch alle Consequenzen, die sich immer nur ziehen lassen, wirklich als das dargestellt hat, wofür er sie nach seiner bestimmtesten Ansicht hält, nemlich als eine nach allen Beziehungen hin sinn- und verstandlose? Alle diese Fragen lassen sich nur durch die Annahme beantworten, daß den Verfasser dasselbe Interesse, das sich schon bei den Vätern der Tridentiner Synode nicht verkennen läßt, zurückhielt, offen auszusprechen, was offen am Tage liegt. Ist die Natur des Menschen auch jezt dieselbe, wie sie ursprünglich war, so gibt es eigentlich keine Erbsünde, wenigstens keine Erbsünde in dem Sinne, in welchem hier allein von ihr die Rede seyn

Digitized by Google

kann, so daß sie sich auf die Natur des Menschen selbst bezieht. Aber eben dieß ist es, was nicht gesagt werden darf, wenn nicht ein unläugbares sittlich-religiöses Interesse verletzt werden soll. Denn wo keine Erbsünde anerkannt wird, da kann auch kein reelles Bedürfniß einer Erlösung anerkannt werden, und die Kirche kommt in Gefahr, dem von ihr so ernstlich verdammten Pelagianismus sich nun selbst zugewendet, und der Idee von einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle, dieser praktischen Grundlehre des Christenthums, ihre feste Grundlage entzogen zu haben*). Daher also die ausdrückliche

*) Wie vergeblich die Protestation der katholischen Theologen gegen den der Lehre ihrer Kirche schuldgegebenen Pelagianismus ist, zeigt jeder alte und neue Versuch, den Vorwurf des Pelagianismus von ihr abzuwenden. Bellarmin bestimmt De gratia primi hominis l. 1. die Controverse der beiden Confessionen so: Est ea quaestio, utrum primus homo cum dono aliquo supernaturali conditus fuerit. In qua quaestione ex uno eodemque principio Pelagiani ac Lutherani in contrarias pugnantesque sententias abierunt. Pelagiani enim cum in primo homine nullum supernaturale donum, sed naturales tantum facultates agnoscerent, et simul animadverterent, nihil in homine nunc desiderari, quod ad naturam humanam constituendam requiratur: in eam sententiam venerunt, ut existimarent, per Adami peccatum nihil omnino homines perdidisse, talemque nunc quoque humanam esse naturam, qualem initio primus homo de manu conditoris acceperat. Contra Lutherani cum pro comperto habeant, hominem per lapsum primi parentis factum esse deteriorem, et cum nulla supernaturalia dona (in quo cum Pelagianis conveniunt) in primo homine fuisse contendant, eo venire compulsi sunt, ut dicant, aliquid naturale, quale inprimis est liberum arbitrium, naturae hominis nunc deesse. Porro Catholici Doctores, qui multis supernaturalibus donis primum nostrum parentem initio creationis ornatum fuisse non dubitant, duos illos errores sine ulla difficultate declinant. Docent enim, per Adae peccatum totum hominem vere deteriorem esse factum, et tamen nec liberum arbitrium neque alia naturalia, sed solum supernaturalia perdidisse. Es ist nur scheinbar, wenn

Digitized by Google

Verwahrung, daß Alles, was jeder Unbefangene in der Kirchenlehre nur für pelagianisch halten kann, nicht wirklich Kirchenlehre sey, sondern nur ein der Freiheit der individuellen Ansicht freigegebenes Theologumenon. Ist nun einmal auf diesem einfachen Wege der Pelagianismus beseitigt, so scheint mit gutem Grunde der Voraussetzung Raum gegeben zu werden, es werde jeder die allgemeinen und unbestimmten Ausdrücke, in welchen die Synode die Lehre von der Erbsünde beschrieb, in dem möglichst befriedigenden Sinne nehmen, und, ohne weiter nach der Möglichkeit einer solchen Deutung zu fragen, in ihnen das sittlich-religiöse Interesse gewahrt finden, um welches es in dieser Lehre zu thun ist. Ist Adam, wie S. 30. 1. A. S. 31. 2. A. gesagt wird, durch seine Sünde an Leib und Seele verschlimmert worden, ist dieser sein sündhafter Zustand auch auf alle seine Nachkommen und zwar vermöge der Abstammung von ihm mit der Folge übergegangen, daß niemand durch sich selbst im Stande ist, Gott wohlgefällig zu handeln und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen, so kann nie-

hier eine völlige Zusammenstimmung der lutherischen Lehre mit der pelagianischen behauptet wird. Beide treffen allerdings darin zusammen, daß sie kein donum supernaturale annehmen. Dieß ist aber nur ein Nebenpunkt für die Lehre von der Erbsünde, und sobald wir fragen, wie sich die drei hier zusammengestellten Lehrbegriffe, der pelagianische, lutherische und katholische, zu dem Hauptpunkte, zu der Frage: ob die Erbsünde in einer reellen Veränderung der menschlichen Natur bestehe oder nicht, verhalten, so stimmt der katholische Lehrbegriff mit dem pelagianischen zusammen, und nur der lutherische ist es noch, welcher einen Gegensatz gegen beide bildet. Nur dieser läugnet die Integrität der menschlichen Natur, welche jene beiden vollkommen anerkennen, und es ist klar, daß der katholische Lehrbegriff durch die Annahme eines donum supernaturale sich nur deßwegen von dem pelagianischen unterscheidet, um wenigstens von einem Verlust reden zu können; für den Begriff der Erbsünde selbst aber ist dieß ganz unwesentlich.

Digitized by Google

mand in Zweifel ziehen, daß die Natur des Menschen auch nach der katholischen Lehre durch die Erbsünde in einen Zustand versetzt worden ist, in welchem sie, unfähig durch sich selbst etwas wahrhaft Gutes zu vollbringen, der Erlösung durch Christus höchst bedürftig ist. Daß es eine Verschlimmerung ist, die keine Verschlimmerung ist, ein sündhafter Zustand, welcher der Integrität der Natur nicht den geringsten Abbruch thut, scheint eine höchst ungerechte und ungegründete Voraussetzung zu seyn. Kurz alle Bestimmungen, mit welchen der Protestant seine kirchliche Lehre sich zu denken gewohnt ist, sieht er nun, wofern er sich nur nicht wieder den unglücklichen Gedanken kommen läßt, es sey Kirchenlehre, was nicht Kirchenlehre ist, auch der Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde vindicirt. Will er nun aber schon der Uebereinstimmung sich freuen, die ungeachtet so großer Differenzen doch wenigstens in dieser wichtigen Lehre zwischen Protestanten und Katholiken statt finde, so wird ihm seine Täuschung bald auf eine für ihn nicht minder überraschende Weise genommen. Nachdem die katholische Lehre aus ihrem Pelagianismus in das Gebiet vorgerückt ist, das nach der wahren Ansicht der Sache nicht ihr, sondern nur der lutherischen Lehre gehört, so kann sie sich mit dieser nicht auf einem und demselben Boden zusammen vertragen. Sie muß von demselben gewaltsam verdrängt werden, damit zwischen beiden eine neue nur um so größere Kluft befestigt werden kann. So schließt sich nun hier zur vollkommen befriedigenden Ausführung dieses schönen Strategems alles dasjenige an, was wir bereits als das Eigenthümliche der Art und Weise, wie der Verfasser die lutherische Lehre von der Erbsünde auffassen zu müssen glaubt, kennen gelernt haben. Es sind zwei große Vortheile, die der Verfasser auf diesem ersten Gange mit seinem Gegner gewonnen hat: alles, was die lutherische Lehre dem sittlich-religiösen Interesse empfehlen zu müssen scheint, hat die katholische Lehre für sich angesprochen und in Besitz genommen, und die lutherische Lehre selbst ist zur schlimmsten Irrlehre, zum Manichäismus hinabgestoßen, sie ist vollkommen zu dem geworden, worauf es der Verfasser

Digitized by Google

von Anfang an mit ihr abgesehen hatte, zu einer nach allen Beziehungen hin sinn- und verstandlosen. Wie enge aber diese beiden Momente unter sich zusammenhängen, und wie sehr bei dem einen schon auch das andere in die Rechnung genommen war, zeigt sich uns, von welchem Punkte der Betrachtung wir auch ausgehen. Ist klar, daß, wenn die katholische Lehre so gewendet werden sollte, wie sie gewendet wurde, auch die lutherische nicht bleiben konnte, wie sie eigentlich ist, so kann man sich auch keinen befriedigenden Grund davon denken, warum der Verfasser diese in einer so düstern, traurigen Gestalt erscheinen ließ, wenn es nicht von Anfang an seine Absicht war, das ihr entwandte Licht auf die Lehre seiner Kirche zurückfallen zu lassen.

Die beiden Begriffe der Sünde und der Erlösung bedingen sich gegenseitig und hängen aufs engste zusammen: wo der wahre Begriff der der Natur des Menschen inwohnenden Sündhaftigkeit fehlt, kann auch nicht der wahre Begriff der Erlösung seyn. Wenn aber die Erlösung die Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Zustandes ist, so ist sie eben dadurch auch die Wiederherstellung des der Sünde vorangegangenen Zustandes. Die Idee, die durch die Erlösung realisirt werden soll, ist in ihrer idealen Wahrheit schon an den Ursprung des menschlichen Daseyns vorangestellt; die Gerechtigkeit und Heiligkeit, mit welcher der Mensch ursprünglich aus der Hand des Schöpfers kam, ist dieselbe, zu welcher er wieder erneuert werden soll. Wenn nun jede Differenz in der Lehre von der Sünde auch eine Differenz in der Lehre von der Erlösung zur Folge haben muß, so muß dieselbe Differenz auch auf die Lehre von der justitia originalis zurückwirken, welche zwar jenen beiden Lehren voransteht, aber doch nur als die ergänzende Einheit aus beiden abstrahirt ist. Es ist daher ein bemerkenswerther Beweis der Consequenz, mit welcher sich die beiden Lehrbegriffe ausgebildet haben, daß sie schon in der Lehre von der justitia originalis auf eine Weise aus einander gehen, in welcher sich ihre ganze Differenz über die Lehre von der Sünde und der Erlösung prototypisch vor Au-

Digitized by Google

gen stellt. Sie weichen, wie schon bemerkt worden ist, darin von einander ab, daß der eine den Zustand der justitia originalis als einen übernatürlichen, der andere als einen natürlichen betrachtet; beide aber beschreiben diesen Zustand als einen solchen, in welchem die untern Kräfte der menschlichen Natur den obern auf die ihrem gegenseitigen Verhältniß entsprechende Weise untergeordnet waren, und der ganze Mensch in dem rechten Verhältniß zu Gott stand. Wird nun dieser Zustand als ein übernatürlicher gedacht, so sieht man keinen hinreichenden Grund davon ein, warum auf übernatürliche Weise bewirkt worden seyn soll, was auch schon durch die natürlichen Kräfte des Menschen bei der Unverdorbenheit seiner Natur und der völligen Freiheit seines Willens bewirkt werden konnte, da es ja doch nur die Freiheit des Willens seyn konnte, in welcher jener Zustand fortbestund, wenn es in der Folge nur ein freier Willensakt gewesen seyn soll, durch welchen er verloren ging. Jene Vorstellung scheint daher nur entweder so genommen zu werden, daß die Gerechtigkeit und Heiligkeit, die der erste Mensch als übernatürliches Gnadengeschenk besaß, etwas anderes und höheres war, als die Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, wie sie schon durch den bloßen Willen des Menschen selbst bewirkt werden kann, oder es wird angenommen, daß jene Unterordnung der Sinnlichkeit unter die Vernunft, des Fleisches unter den Geist, wie sie im ursprünglichen Zustande des Menschen vorausgesetzt werden muß, durch den bloßen freien Willen des Menschen überhaupt gar nicht möglich war, sondern erst dadurch bewirkt wurde, daß zu der natürlichen Willenskraft eine übernatürlich mitgetheilte Gnade hinzukam, durch welche nun erst der Wille es vermochte, die Sinnlichkeit der Vernunft unterzuordnen, und in dem durch diese Unterordnung bewirkten Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit zu beharren. Die Beschreibung, die der römische Katechismus l. 2, 19. von der ursprünglichen Beschaffenheit des Menschen gibt: omnes motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit (Deus), ut rationis imperio nunquam non parerent: tum originalis justitiae admirabile

donum addidit, kann in dem einen oder andern Sinn verstanden werden; Bellarmin aber hat sich hierüber so bestimmt erklärt, daß wir über den wahren Sinn der Lehre seiner Kirche nicht im Zweifel seyn können. Potest duobus modis, sagt derselbe De gratia primi hominis c. 5., dici aliquid supernaturale, per se, et per accidens. Per se dicitur supernaturale, quod ex genere suo non est aptum fluere ex principiis naturae, qualis fuit ascensio Heliae igneo curru in coelum, robur Sampsonis, et alia id genus. Per accidens supernaturale vocatur, quod interdum obtinetur divino miraculo, licet alioqui ex naturae principiis fluere soleat. Talis fuit sensus videndi, quem Dominus coeco nato restituit, sapientia divinitus Salomoni tributa, et alia non pauca, quae in scripturis leguntur. Jam igitur adversarii censent, rectitudinem illam, in qua creatus est Adam, fuisse illi naturalem, hoc ultimo modo, nimirum quod fuerit veluti quaedam sanitas debita naturae, aptaque nasci ex ipsa natura bene constituta, id est, non corrupta, et nunc hominibus, qui eam rectitudinem amiserunt in Adamo, deesse bonum aliquod naturale, quale deesset pecudi, si coeca, vel claudicans, vel febricans nasceretur. Et si nunc alicui homini originalis illa justitia divinitus redderetur, dicerent eam esse donum supernaturale per accidens, non per se, ut diximus de oculis redditis coeco nato. Nos vero existimamus, rectitudinem illam etiam partis inferioris fuisse donum supernaturale, et quidem per se, non per accidens, ita ut neque ex naturae principiis fluxerit, neque potuerit fluere. Et quia donum illud supernaturale erat, ut statim probaturi sumus, eo remoto natura humana sibi relicta, pugnam illam experiri coepit partis inferioris cum superiore, quae naturalis futura erat, id est ex conditione materiae sequutura, nisi Deus justitiae donum homini addidisset. Obgleich also der Mensch von Gott mit vollkommener Freiheit des Willens geschaffen worden ist, so ist er doch nicht vermögend, die Sinnlichkeit der Vernunft so unterzuordnen, wie es der Wille Gottes oder die

Digitized by Google

in der Bestimmung des Menschen liegende Idee seiner Vollkommenheit fordert, sondern es muß für diesen Zweck erst eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf ihn stattfinden. Es wird demnach zwar anerkannt, daß die Bestimmung des Menschen und die Idee der Vollkommenheit, die durch ihn realisirt werden soll, ohne jene Unterordnung nicht gedacht werden kann, aber gleichwohl wird sie, da sie für ihn durch seine natürlichen Kräfte schlechthin nicht erreichbar ist, aus seiner Natur hinausversetzt, als ein höherer, außerhalb ihrer Sphäre liegender Zustand über sie hinaufgestellt, und deßwegen als ein übernatürlicher betrachtet. Dabei muß nun aber zweierlei gerechtes Bedenken erregen. Ist dieser Zustand der justitia originalis ein in dem angegebenen Sinne schlechthin übernatürlicher, so steht diese Gerechtigkeit in einem blos äußerlichen Verhältniß zum Menschen, man begreift nicht, wie durch sie die durch die Natur des Menschen bedingte Idee der Vollkommenheit realisirt werden soll, wenn doch die Möglichkeit, sie zu realisiren, über der Natur des Menschen hinausliegt; der Mensch wird dadurch der blos passive Träger einer Sache, die ihm eigentlich völlig fremd ist, seine Natur nichts angeht: denn wenn er auch die ihm dargebotene Gerechtigkeit und Heiligkeit mit seinem freien Willen ergreift, und sie ebenso auch durch seinen freien Willen wieder verliert, so kann er sie doch durch seine eigene Willenskraft nicht für die Dauer festhalten, weßwegen ja eben das vermittelnde Band zwischen jener Gerechtigkeit und Heiligkeit und der menschlichen Natur und Willensthätigkeit eine übernatürliche Thätigkeit ist. Was aber nicht durch die eigene Thätigkeit des Menschen festgehalten werden kann, kann auch nicht durch sie verloren gehen; das Eine geschieht wie das Andere ohne Zuthun des Menschen, ohne einen freien selbstthätigen Act von seiner Seite. Es ist daher bei dieser Vorstellung auch nicht möglich, den Fall des Menschen als einen Act seiner eigenen Willensthätigkeit zu denken, sondern er kann nur als ein Zurückziehen der göttlichen Thätigkeit gedacht werden: dieselbe Hand, die ihn zuerst in die Höhe hob, läßt ihn nun auch wieder fallen, und durch diesen

Digitized by Google

Fall wird er nun zwar sich selbst überlassen und auf sich beschränkt, aber doch eigentlich nur in die Sphäre gesetzt, welche die für ihn natürliche, der ihm von Gott gegebenen Natur entsprechende ist. Sieht er sich nun auch nach der bekannten Vergleichung, nachdem er zuvor mit der justitia originalis wie mit einem Kleide bekleidet war, desselben entblößt, und scheint hieraus wenigstens auf eine fortdauernd in seinem Bewußtseyn sich aussprechende Sehnsucht nach jenem höhern Zustand geschlossen werden zu dürfen, so kann auch dieß nur für ein zufälliges, außerwesentliches und vorübergehendes Bedürfniß gehalten werden, das keinen tiefern inneren Grund in dem Wesen seiner Natur hat, so wenig es ein wesentliches und nothwendiges Bedürfniß für den Körper des Menschen ist, bekleidet zu seyn. Wird aber auf diese Weise über die Natur des Menschen hinausgestellt und von ihr getrennt, wovon man doch auch wieder nicht läugnen kann, daß es eine gewisse Beziehung zum Menschen habe, so folgt hieraus, was als der zweite Punkt hervorzuheben ist, ein um so niedrigerer Begriff von der Würde der Natur des Menschen selbst. Wie niedrig ist die Natur des Menschen gefaßt, zu welcher Armseligkeit des Daseyns ist er herabgedrückt, wenn dem Geist, welcher doch das höhere und regierende Princip seyn soll, vor dem Fall so wenig als nach demselben die Kraft zugeschrieben wird, durch sich selbst das Fleisch zu beherrschen, wenn die Thätigkeit der sich selbst nach ihren Gesetzen bestimmenden Vernunft mit den Aeußerungen des sinnlichen Triebes völlig gleichgestellt und die Freiheit des Willens nur in das Vermögen gesetzt wird, bald von der Vernunft bald von der Sinnlichkeit angezogen und bestimmt zu werden. Diese Ansicht haben in der That die katholischen Theologen von der Natur des Menschen, wenn sie das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit vor dem Fall nur auf eine übernatürliche Thätigkeit Gottes zurückführen, und eben deßwegen den Kampf der beiden Principien nach dem Fall als eine ganz naturgemäße Erscheinung betrachten, wie wenn es nun nicht blos der Erfahrung nach so wäre, sondern auch nach der Beschaffenheit der mensch-

Digitized by Google

lichen Natur, wie sie nun einmal ist, und schon von Anfang an war, nicht anders seyn könnte*). Eine andere Vorstellung hat auch unser Verfasser nicht, und nur in diesem Sinne kann

*) Man vgl. hierüber Bellarmin De gratia primi hom. c. 5.: Veteribus scholasticis consentiunt recentiores doctores, ac ut paucos de multis proferam, Joannes Driedo De gratia et libero arbitrio l. 3, 4. Ex horum, inquit, consideratione facile potest quis intelligere, temperaturam, seu consonantiam omnium virium sub imperio rationis, non fuisse hominis secundum naturam ejus constitutam ex anima rationali et carne, sed secundum peculiarem gratiam Dei dantis primo homini, ut inquit sapiens, continendi omnia, per quam non solum inferiores animae vires, sed et totum corpus continebatur sub rationalis animae imperio, per quam et corporales defectus, ut mors, morbi et humorum corruptiones poterant cohiberi. Per peccatum autem amissa virtute hac, quae erat originalis justitia, *jam natura humana sibi relicta secundum diversitatem naturalium complexionum diversimode movetur.* Bellarmin nennt noch weiter den Andreas Vega In Concil. Trid. II. 11., den Dominicus a Soto De nat. et gr. l. 13., den Albertus Pighius u. A., dieselben Gewährsmänner, auf die sich unser Verfasser beruft S. 34. Bellarmin setzt aber auch noch hinzu: Denique nescio, quo modo possit ullus hoc tempore Catholicus dubitare, fueritne primi hominis integritas naturalis an supernaturalis, cum duo summi pontifices, Pius V. et Gregorius XIII. articulum illum damnaverint: integritas primae conditionis (das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit) non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis ejus conditio. Demungeachtet hat es unser Verfasser gewagt, wie wir schon gesehen haben, dieß in Zweifel zu zu ziehen, ja sogar geradezu zu behaupten, daß es nur ein von der Kirchenlehre zu unterscheidendes Theologumenon sey. Wie kann ein orthodoxer Katholik, müssen wir hier fragen, behaupten, es sey nicht Kirchenlehre, was zwei Päbste ausdrücklich als Kirchenlehre erklärt haben? Gewiß können es nur Motive eigener Art gewesen seyn, über welche wir jedoch nicht mehr im Zweifel seyn können, die den Verfasser bestimmten, selbst den Ruf seiner Orthodoxie aufs Spiel zu setzen.

Digitized by Google

es verstanden werden, wenn er S. 33. 1. A. S. 34. 2. A. das Daseyn der Seele nach der Ablösung der übernatürlichen göttlichen Kraft als ein krankhaftes, mattes, welkes beklagt, und Adams Erben mit einer Pflanze vergleicht, die in Ermangelung der erwärmenden Sonne, des befruchtenden Regens, des erquickenden Thaues allmählig dahinschwindet. Zwar soll diese Ansicht S. 6. durch die Behauptung gerechtfertigt werden, daß nur so der streng supranaturalistische Charakter der Kirchenlehre festgehalten und folgerichtig durchgeführt werde. Der Supranaturalismus könne nicht erst durch den Sündenfall begründet werden, sondern lediglich durch die Einsicht, daß dem sich selbst überlassenen endlichen Menschengeist als solchem eine wahre lebendige Erkenntniß an sich unmöglich sey, und nur dadurch möglich werde, daß Gottes Kraft sich mit der endlichen des Menschen vereinige, und dadurch diese selbst zur unendlichen erhebe, wodurch das irrationale Verhältniß des endlichen Geistes zu seiner unendlichen Aufgabe ausgeglichen werde: eine innere Erleuchtung und Kräftigung sey unter allen Umständen unerläßlich. Wir können mit einer Ansicht von der Natur des menschlichen Geistes, die demselben an und für sich jedes Vermögen des Absoluten abspricht, eben so wenig einverstanden seyn, als mit einem Supranaturalismus, welcher das Uebernatürliche als ein schlechthin Uebernatürliches, als ein in jeder Beziehung außer und über dem Menschen Liegendes betrachtet. Hat das Göttliche, das der Mensch in sich aufnehmen soll, nicht einen durch seine Natur bedingten Anknüpfungspunkt in ihm selbst, ist die Empfänglichkeit für dasselbe nicht in seinem innersten Wesen so tief begründet, daß die Idee seiner Natur dadurch erst zur Realität und Vollendung kommt, so kann der Mensch nicht als das freie selbstthätige, wahrhaft persönliche Subject für dasselbe gedacht werden; es steht als eine rein übernatürliche, seinem Bewußtseyn unerreichbare Ordnung über ihm, zwischen welcher und ihm eben deßwegen nur ein unlebendiges, äußerliches, mechanisches Verhältniß stattfinden kann. Ist es nicht widersprechend, von einer unendlichen Aufgabe des endlichen Geistes zu reden?

Digitized by Google

Ist der Geist des Menschen ein endlicher Geist, so ist er einer unendlichen Aufgabe schon deßwegen nicht fähig, weil er sie mit seinem Bewußtseyn nicht umfassen kann; ist aber die Aufgabe des Geistes eine unendliche, so muß sie auch durch sein eigenes Wesen bedingt und begründet seyn, sie kann nur deßwegen eine unendliche seyn, weil er selbst einer unendlichen Entwickelung fähig ist, und darum auch das Princip einer solchen in sich trägt. Wäre es anders, so wäre das Verhältniß eines endlichen Geistes zu seiner unendlichen Aufgabe nicht blos ein irrationales in dem Sinne, in welchem man ja auch in irrationalen Verhältnissen doch immer noch die Möglichkeit einer rationalen Ausgleichung ahnt und voraussetzt, wenn sie auch gleich in der Wirklichkeit immer wieder in eine unendliche Ferne entschwindet, sondern ein schlechthin irrationales, also ein der Vernunft widerstreitendes. Was uns aber bei der katholischen Lehre von der justitia originalis und ihrem Verhältniß zur Natur des Menschen noch ganz besonders zum Anstoß gereichen muß, ist die dürftige und unwürdige Ansicht vom Christenthum, die die nothwendige Folge derselben ist, da, wie der Verf. selbst S. 6. sehr richtig bemerkt, die Lehre vom Urstand des Menschen und die Lehre von seiner Restauration im engsten Verhältniß zu einander stehen müssen, und eine Restauration, wie durch das Christenthum bewirkt werden soll, überall nur als die Erneuerung eines Ursprünglichen begriffen werden kann. Es stellt sich uns demnach auch in der katholischen Ansicht vom Christenthum nur wieder die katholische Lehre von der justitia originalis dar, aber traurig wäre es, wenn, wie der Verf. sagt, eben hierin der Beweis liegen sollte, daß in der Kirche (d. h. der katholischen) die einzig rationale Auffassung der Heilsanstalt in Christo Jesu zum Bewußtseyn gekommen sey. Verhält es sich mit der göttlichen Gnade in Christus, wie mit der justitia originalis, ist auch jene, wie diese, nach den strengsten supranaturalistischen Begriffen aus einer schlechthin übernatürlichen Einwirkung Gottes abgeleitet, so kann es eben so auch nur ein blos äußerliches,

Digitized by Google

außerwesentliches Verhältniß seyn, in welchem der Mensch zu ihr steht. Und wie könnte es denn anders seyn, da ja bei aller Armseligkeit und Unkräftigkeit des menschlichen Daseyns doch zugleich behauptet wird, die Natur des Menschen befinde sich auch jetzt noch völlig in demselben Zustande, in welchem sie aus der Hand des Schöpfers hervorging, und selbst die Erbsünde habe keine Veränderung zu bewirken vermocht, in Folge welcher das Christenthum einem wesentlichen, in der Tiefe des menschlichen Wesens gegründeten Bedürfniß zu Hülfe kommen müßte? Wir müssen uns nur wundern, daß der Verf. nicht mehr bemüht war, ein solches Resultat vor den Augen seiner Leser zu verkleiden und zu verhüllen. Wir nehmen ihn bei seinen eigenen Worten, daß eine Restauration, also auch das Christenthum, nur als Erneuerung eines Ursprünglichen begriffen werden könne. Was folgt hieraus unmittelbar? Der Verfasser sagt es im Grunde selbst S. 5. mit klaren Worten, wenn er den Scholastikern beistimmt, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit nur ein Accidens gewesen sey, und diesen Satz für jeden, dem es beifällt, daß Adam diese Gerechtigkeit verlieren konnte, begreiflich findet, da ja dem Menschen in keiner Weise Etwas von seiner Substanz, nicht einmal, wenn er es wollte, abhanden kommen könne. Auch das Christenthum ist demnach nur ein Accidens, nur etwas Außerwesentliches und Unwesentliches, das den Menschen, er mag es haben oder nicht haben, seinem wahren Wesen nach läßt, wie er ist. Denn so wenig dem Menschen von seiner Substanz, selbst wenn er es wollte, etwas abhanden kommen kann, so wenig kann auch etwas Substanzielles und Wesentliches zu ihm hinzukommen, und Alles, was der Mensch durch das Christenthum wird, ist und bleibt ein bloßes Accidens, ein großes opus supererogationis, wie ja auch das Christenthum in der ganzen Behandlung, die es in der katholischen Kirche erfährt, deutlich genug erscheint. Auf diese Weise erhalten wir zwar allerdings die Idee von einer ganz unverdienten Erlösung vom Falle, welche practische Grundlehre des Christenthums der Verf.

Digitized by Google

neben dem Interesse zu verhüten, daß das Böse in der Welt nicht auf eine göttliche Causalität zurückgeführt werde, als das Allgemeine und Wesentliche betrachtet, das das christliche Dogma hier zu wahren habe, aber auch die Idee einer ganz unbegründeten und willkührlichen Erlösung, da, solange die natürlichen Kräfte der Seele bleiben, auch allein durch sie wieder gewonnen werden kann, was lediglich durch sie bedingt ist (S. 5. 1. A. S. 6. 2. A.), aber ebendeßwegen auch auf keine Weise sich begreifen läßt, wie gerade hieraus die unbedingte Nothwendigkeit einer ausserordentlichen Heilanstalt nach dem Fall einleuchten soll. Wird einmal die ursprüngliche Gerechtigkeit als eine rein übernatürliche vorausgesezt, so kann sie freilich, sobald sie verloren ist, nur auf übernatürlichem Wege wieder gewonnen werden, wird aber zugleich zugegeben, daß allein durch die natürlichen Kräfte wieder gewonnen werden kann, was durch sie bedingt ist; welche vernünftige Nöthigung kann dann überhaupt noch stattfinden, etwas Uebernatürliches anzunehmen, und wird ein solches willkührlich angenommen, in welchem zufälligen Verhältniß muß es zu der Natur des Menschen stehen, wenn es nicht durch sie bedingt ist? In der That, ist dieß der so freie Spielraum, in welchem die Kirche, sich erfreuend der Liebe und Aufmerksamkeit, mit welcher das göttliche Werk betrachtet wird, den Geistern innerhalb der bezeichneten Grenze läßt, so haben wir keine Ursache, die Geister der katholischen Kirche um diese Freiheit zu beneiden.

Es sind gewiß sehr wichtige, in das Wesen der beiden Systeme, oder vielmehr in das Wesen des Christenthums selbst, tief eingreifende Differenzen, um welche es sich handelt. Unser Verfasser hat es sich aber nicht einmal recht angelegen seyn lassen, den Hauptpunct der Differenz in seiner wahren Gestalt hervorzuheben. Er stellt die Sache S. 9. nur so dar, wie wenn Luther gleichsam nur blind umhertappend, aus dem reichen Vorrathe der Theorien, welche die fruchtbare Scholastik erzeugt hatte, gerade die ihm besonders zusagende, herausgegriffen, und wie wenn sie

Digitized by Google

nur durch ungeschickte Behandlung die Gestalt, die sie unter seinen Händen annahm, und die Stelle, die er ihr in seinem Lehrgebäude gab, erhalten hätte. Nur darin, daß die Reformatoren nicht ebenso genau, wie die katholischen Theologen, zwischen Bild Gottes und Gottähnlichkeit unterschieden, daß sie, um recht practisch und gemeinverständlich zu seyn, sorgfältigst alle Distinctionen und abstracten Ausdrücke als eine scholastische Ausgeburt soviel möglich vermieden, aber dadurch auch häufig in seltsame und höchst schädliche Begriffsverwirrungen verfielen, soll der Grund liegen, warum Luther gegen jene Theologen, welche Adams Gottgefälligkeit eine übernatürliche nannten, behauptete, sie sey eine natürliche, und während auf der einen Seite zugegeben werden muß, daß scheinbar kleinliche Lehrdifferenzen, die an sich blos die Schule betrafen, die entscheidensten Folgen gehabt haben, wird auf der andern Seite gleichwohl wieder behauptet, daß Luther über die ursprüngliche Gerechtigkeit keine neue, ihm eigenthümliche Ansicht in den Ideenumlauf seiner Zeit gebracht habe. Es konnte natürlich die Absicht Luthers nicht seyn, auf neue, in Umlauf zu bringende Ideen auszugehen (bekanntlich wollte er ja die ächte evangelische Wahrheit aus ihrer argen Entstellung und Verdunklung wieder ans Licht bringen, und konnte es daher schon deßwegen auf an sich neue Ideen gar nicht abgesehen haben), die Frage ist daher auch keineswegs, ob schon vor ihm dieser oder jener Scholastiker die ursprüngliche Gerechtigkeit eine natürliche nannte, und dadurch Luther die Veranlassung gab, dasselbe zu behaupten, sondern einzig und allein, ob er guten Grund hatte, diese Lehre aufzustellen, und als eine ächt christliche anzusehen. Welches religiös-dogmatische Moment sie hat, ist in Beziehung auf die Lehre von der Erbsünde schon gezeigt worden. Aber dasselbe Moment hat sie auch, wenn sowohl von der Natur des Menschen, als auch von der Erlösung durch Christus, eine richtige und würdige Ansicht gewonnen werden soll. Kann es einen würdigeren Begriff von der menschlichen Natur, von der dem Menschen auer-

Digitized by Google

schaffenen und nun nach dem Sündenfall durch Christus zu realisirenden Bestimmung geben, als denjenigen, welcher jenes Urbild, das in der justitia originalis unserer geistigen Anschauung vorgehalten ist, nicht blos äußerlich über dem Menschen schweben läßt, sondern es ganz in seine eigene Natur sezt? So hoch auch dasselbe gedacht werden mag, die menschliche Natur ist dennoch fähig, es in sich aufzunehmen und sich anzueignen. Es liegt daher hier, was ein wesentlicher Vorzug ist, durch welchen das protestantische System in allen seinen Hauptlehren sich von dem katholischen unterscheidet, ein weit höherer und edlerer Begriff von der menschlichen Natur und Würde zu Grunde. So streng kritisch sonst der Protestantismus zu verfahren pflegt, um das Göttliche und Menschliche zu scheiden, und auseinanderzuhalten, wo beides äußerlich ineinanderfließen und sich vermischen will, so sehr geht er seinem innersten Wesen nach dahin, innerlich, im Geiste des Menschen selbst, das Göttliche und Menschliche in seiner Einheit aufzufassen, ob er gleich auch so den wesentlichen Unterschied des Einen und des Andern nicht aufheben will. Wie aber dieser Begriff der menschlichen Natur der allein würdige ist, so ist er schon darum auch der allein wahre. Mag man auch jene urbildliche Gerechtigkeit noch so sehr von der Natur des Menschen trennen und ausser sie stellen, so muß sie doch, wenn sie irgend eine Beziehung zu ihm haben soll, zum wenigsten in die Sphäre seines Bewußtseyns fallen können, alles Höhere und Göttliche aber, das der Mensch mit seinem Geist erfassen, in sein Bewußtseyn aufnehmen kann, wird schon dadurch auch sein geistiges Eigenthum. Man denke sich nur das Göttliche und Menschliche im gegenseitigen Verhältniß nicht blos nach quantitativen Verhältnissen, wobei allerdings nur von einem Plus und Minus, einem Hinzukommen und „Abhandenkommen" die Rede seyn kann, oder nach den blos atomistisch bestimmten Begriffen von Substanz und Accidens, so daß das Eine gleichsam nur als die ursprüngliche Formation, das Andere, als eine noch darüber sich ansetzende, und mit der Zeit sich

Digitized by Google

wieder ablösendes Schichter betrachtet wird, sondern man legt dem ganzen menschlichen Daseyn die Idee einer dynamischen, durch ein inneres Gesetz bedingten Lebensentwicklung zu Grunde, in welcher der schon in dem ersten Keim eingeschlossene Gegensatz der Principien zwar immer weiter auseinandergeht, und nach dem Uebergewicht des einen oder des andern in den verschiedensten Formen sich offenbart, aber auch in einer Reihe sich gegenseitig bedingender Stufen zur höchsten Potenz des Lebens sich erhebt. Nach dieser Ansicht kann daher auch alles, was der Mensch durch die göttliche Gnade in Christus wird, nur eine, durch seine eigene Natur bedingte, Entwicklung zur höchsten Stufe des wahrhaft persönlichen und selbstständigen Lebens seyn, ohne welche der menschlichen Natur die Ergänzung und Vollendung fehlen würde, die ihr Begriff in sich schließt. Das christliche Bewußtseyn und Leben, das der Mensch in sich hat, kann nur das Princip seines höheren geistigen Lebens in ihm seyn, als ein integrirendes substanzielles Element seines Wesens, das, so gewiß Gott in Christus Mensch geworden, kein seiner Natur fremdes, nur von aussen in ihn hinein gekommenes seyn kann. So hat das Christenthum nur im Protestantismus die Bedeutung eines Lebensprincips, das ihm der Katholicismus nach seiner rein äusserlichen Ansicht und Auffassungsweise, wie sie sich schon hier zeigt, und durch das ganze System hindurchzieht, auf keine Weise geben kann. Daß aber diese in der neueren Theologie vorherrschende Betrachtungsweise, das Christliche nicht als ein schlechthin Uebernatürliches, sondern in seiner Uebernatürlichkeit zugleich als ein in der Entwicklungssphäre der menschlichen Natur liegendes, ihre Schöpfung vollendendes, die ihr ursprünglich eingeprägte Idee realisirendes Moment zu nehmen, worin wir mit Recht eine sehr entscheidende und durchgreifende Fortbildung des protestantischen Princips sehen zu dürfen glauben, auch schon aus dem Geiste der ersten Stifter der protestantischen Kirche hervorblickt, kann uns schon die einfache, in dieser Beziehung noch nicht genug gewürdigte, Bestimmung des lutherischen Lehr-

Digitized by Google

begriffs zeigen, daß die ursprüngliche Gerechtigkeit zur Natur des Menschen selbst wesentlich gehört habe, justitiam originalem, wie Luther sagt In Gen. 3. S. 209., non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis, sed fuisse vere naturalem, ita ut naturae Adae esset, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunt. Ist die ursprüngliche Gerechtigkeit eine anerschaffene und natürliche, so kann auch die restaurirende oder erlösende keinen andern Character haben, was aber nur so gedacht werden kann, daß der Erlöser selbst keine schlechthin übernatürliche Erscheinung, sondern nach Schleiermachers treffender Formel, die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ist. Eben dieß stimmt aber auch vollkommen mit der Lehre der heil. Schrift zusammen, sofern diese 1. Cor. 15, 43. f. dem ersten Adam den zweiten Adam, oder dem irdischen psychischen Menschen den himmlischen pneumatischen gegenüberstellt, demnach das Verhältniß Adams und Christi auf das Verhältniß der ψυχὴ und des πνεῦμα zurückführt, welche, als die beiden Principien der menschlichen Natur, dieselbe auch in ihrer zeitlichen Entwicklung in der Form eines Gegensatzes darstellen, in dessen Sphäre das menschliche Daseyn nach seiner doppelten Seite, von der untersten Stufe bis zur höchsten, in stetem Zusammenhang sich fortbewegt *).

*) Calvin scheint hier von Luther abzuweichen, und sich sogar geradezu auf die katholische Seite zu stellen. Er sagt Inst. chr. rel. II. 2, 12.: Illa vulgaris sententia, quam sumserunt ex Augustino, mihi placet, naturalia dona fuisse corrupta in homine per peccatum, supernaturalibus autem exinanitum fuisse. Nam hoc posteriore membro intelligunt tam fidei lucem, quam justitiam, quae ad coelestem vitam aeternamque felicitatem adipiscendam sufficerent. Ergo se abdicans a regno Dei, simul privatus est spiritualibus donis, quibus in spem salutis aeternae instructus fuerat, unde sequi-

Digitized by Google

So wenig darf der Protestantismus sich scheuen, mit seiner wahrhaft lebensvollen Ansicht vom Christenthum der unlebendigen und starren gegenüberzutreten, die sich dem Katholicismus auf seinem Standpunct durch seine materialistische Anwendung der beiden Begriffe, Substanz und Acci-

---

tur, ita exulare a regno Dei, ut quaecunque ad beatam animae vitam spectant, in eo extincta sint, donec per regenerationis gratiam ipsa recuperet. In his sunt fides, amor Dei, charitas erga proximos, sanctitatis et justitiae studium. Haec omnia quum nobis restituat Christus, adventitia consentur, et praeter naturam, ideoque fuisse obolita colligimus. Rursum sanitas mentis et cordis rectitudo simul fuerunt ablata, atque haec est naturalium donorum corruptio. Nam etsi aliquid intelligentiae et judicii residuum manet una cum voluntate, neque tamen mentem integram et sanam dicemus, quae et debilis est, et multis tenebris immersa, et pravitas voluntatis plus quam nota est. Allein diese Annäherung Calvins an die katholische Lehre ist nur scheinbar. Es kommen folgende zwei Momente in Betracht: 1) da Calvin neben des Verlustes der dona supernaturalia eine Corruption der dona naturalia behauptet, so bleibt derselbe Begriff der Erbsünde, welchen Luther aufstellte. 2) Wenn das Uebernatürliche der Erlösung nicht als etwas schlechthin Uebernatürliches betrachtet wird, so muß es doch immer zugleich als ein Uebernatürliches betrachtet werden. Aus demselben Gesichtspunct ist daher auch die der Erlösung gegenüberstehende justitia originalis zu betrachten. Sie ist eigentlich nur die, noch über der Natur des Menschen schwebende, insofern übernatürliche Idee, die erst durch die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur in dieser selbst realisirt wird (man vergl. was später über das Verhältniß des Sündenfalls zur justitia originalis nach Calvin bemerkt werden wird). Zwischen der katholischen und der calvinischen und lutherischen Vorstellung bleibt daher immer der wesentliche Unterschied, daß die justitia originalis nicht als etwas schlechthin und äußerlich Uebernatürliches betrachtet, sondern neben ihrer Uebernatürlichkeit zugleich ein inneres Verhältniß derselben zur Natur des Menschen selbst angenommen wird.

Digitized by Google

dens, nothwendig ergibt, und die immer wieder als die Grundansicht hervortritt, die alle Theile des Systems beherrscht. Wir können diese die beiden Systeme trennenden Grundansichten den beiden Theorien über das Verhältniß der beiden Naturen in der Person Christi parallel setzen, von welchen die eine die nestorianische in dem gewöhnlichen Sinne des Worts genannt wird, die andere als die orthodoxe gilt. Wie die sogenannte nestorianische Ansicht mit ihrem Begriffe einer bloßen συνάφεια die beiden Naturen, die göttliche und menschliche, in kein solches Verhältniß zu einander setzen kann, daß sie wahrhaft zu einer persönlichen Einheit verbunden sind, vielmehr sie (um den Ausdruck zu gebrauchen, mit welchem die Verfasser der Concordienformel Epit. S. 607. die calvinische Lehre von der communicatio idiomatum, wie sie ihnen erschien, bezeichnen) nur wie zwei zusammengeleimte Bretter vereinigt seyn läßt („also, daß sie realiter, das ist, mit der That und Wahrheit doch ganz und gar keine Gemeinschaft mit einander haben sollten"); so können auch nach der katholischen Ansicht von dem Verhältniß des Christenthums zu der Natur des Menschen die beiden zusammengehörenden Principien zu keiner wahren Lebenseinheit verbunden gedacht werden. Der Mensch blickt nach dieser im engsten Sinne supranaturalistischen Ansicht zum Christenthum immer nur wie zu einer ausser und über ihm stehenden Ordnung hinauf, die für sein inneres Wesen etwas blos Aeusserliches und Fremdartiges bleibt. Wie dagegen nur nach der orthodoxen Lehre von der Person Christi eine wahre Einheit des persönlichen Lebens und des persönlichen Bewußtseyns gedacht werden kann, so findet auch nur nach der ihr entsprechenden allgemeinen Ansicht vom Wesen des Christenthums überhaupt ein solches Verhältniß jener beiden Principien statt, in welchem sie sich innerlich und wesentlich zur reellsten Einheit eines im höchsten Sinne persönlichen Lebens durchdrungen haben.

Wir haben bisher absichtlich die Lehre von der Freiheit noch nicht näher berührt, um sie nach der Untersuchung der

Digitized by Google

mit ihr zusammenhängenden Lehren nun erst besonders hervorzuheben, da sie unstreitig der Hauptpunct ist, um welchen sich, wie sich zum Theil aus dem Bisherigen ergiebt, diese ganze Controverse bewegt. Scheint irgendwo der katholischen Lehre der entschiedene Vorzug vor der protestantischen zuerkannt werden zu müssen, so ist es hier. Denn welchen Werth könnte ein System haben, das dem Menschen Freiheit, Selbstbestimmung, Zurechnungsfähigkeit abspricht, und wer sollte sich nicht von einem solchen System, wenn es auch im Uebrigen noch so sehr durch seine großartigen Ideen ansprechen mag, ohne Bedenken hinwegwenden, sobald er sich in seinem sittlichen Gefühl durch dasselbe verletzt sieht? Mit Recht macht unser Verfasser dieses Interesse für den Lehrbegriff seiner Kirche geltend, indem er dem Lehrbegriff der Gegner mit dem gewichtigen Entwurf entgegentritt: Die Reformatoren haben dadurch, daß sie die Freiheit des menschlichen Willens läugneten, und alles in einer unausweichlichen göttlichen Nothwendigkeit und Vorherbestimmung beschlossen, Gott zum Urheber des moralischen Bösen gemacht. Kein Gegenstand habe in den ersten Zeiten der Kirchenumwälzung die Katholiken in dem Grade gegen die Urheber derselben erbittert, als ihre Bestimmungen über das Verhältniß, in welchem Gott zum moralischen Uebel stehe, und gerade deßhalb sey von der katholischen Kirche der Satz, daß der Mensch mit Freiheit geschaffen sey, aufs neue so ernst und nachdrücklich hervorgehoben worden, damit ganz unbedingt und ohne alle Winkelzüge die Schuld des Bösen auf den Menschen falle, während schon die Verneinung der Freiheit von Seiten Luthers, Melanchthons, Zwingli's und Calvins den Argwohn erregen mußte, daß in Folge davon die altkatholische Lehre von Gott dem Heiligen, dem die Sünde ein Gräuel ist, in Schatten und dagegen auch der lasterhafteste Mensch ausser aller Verantwortung gestellt werde. Selbst die alten Parsen, die von der Unnatur des Bösen so tief ergriffen waren, daß sie sich das Daseyn desselben in der guten Schöpfung nicht anders zu erklären wußten, als durch die An-

Digitized by Google

nahme eines für sich bestehenden bösen Princips, das dem Guten ewig entgegenwirke, haben dadurch ein zarteres Gefühl beurkundet, als Melanchthon, Calvin und Beza in der Ansicht, daß der gute heilige Gott selbst zum Bösen antreibe, und desselben zur Ausführung seiner Zwecke bedürfe, und wenn auch jene das physische und moralische Böse vermischt oder wenigstens nicht gehörig aus einander gehalten, so sey es doch auch den Reformatoren selbst nicht viel besser ergangen, und zwar unter ganz andern Verhältnissen, denn jene haben die christliche Lehre nicht gekannt, die Reformatoren aber die Wahrheit bekämpft, die dicht neben ihnen in ihrem reinen Glanze strahlte (vgl. S. 11. f. 17. f. 55. 1. A. S. 18. f. 57. f. 2. A.).

Zwar scheint der Verfasser selbst seinen Gegnern aus der lutherischen Kirche, so fern sie, wie es ja ganz in ihrem Interesse liegen zu müssen scheint, die Vertheidigung des Protestantismus nur auf das lutherische System beschränken, und die Sache der lutherischen Kirche von der der reformirten streng scheiden, einen Ausweg offen zu lassen, auf welchem sie vor Beschuldigungen sich retten können, deren unläugbares Gewicht den sittlich-religiösen Werth der Reformation, in dessen Anerkennung die Protestanten die beste Rechtfertigung des kühnen Unternehmens zu finden gewohnt sind, so zweifelhaft machen muß. Obgleich der Verf. S. 11. die Lehre von der Freiheit als eine Hauptunterscheidung beider Bekenntnisse aufführt, und sich auf Luthers Schrift De servo arbitrio, und Melanchthons erste Ausgabe der Loci theologici zum Beweise dafür beruft, daß die Protestanten die Lehre von der Freiheit aufgehoben haben, so ist er doch auf der andern Seite billig genug, S. 19. 1. A. S. 20. 2. A. anzuerkennen, daß sich der Begriff der sächsischen Reformatoren, insbesondere Melanchthons, rücksichtlich der Freiheit in der Folge geläutert, und daß sie in demselben Verhältniß auch die Vorstellung von Gott als Urheber des Bösen verlassen haben. Ja, Melanchthon, durch eine reifere Erfahrung und vielseitigeres Nachdenken, besonders aber durch den Kampf mit den Katholiken auf

Digitized by Google

den ungeheuren Abgrund aufmerksam gemacht, in welchen die Kirche durch eine solche Lehre gestürzt werden müße (S. 12.), habe es sogar über sich vermocht, in der augsburgischen Confession seine frühere Lehre selbst zu widerrufen *), und die symbolischen Schriften der Lutheraner stimmen mit dieser Verbesserung vollkommen überein **). Nur mit den schweizerischen Reformatoren verhalte es sich ganz anders, welche hartnäckig ihren Irrthümern ergeben geblieben seyen. Wir könnten es daher der reformirten Kirche überlassen, wie weit sie diesen Vorwurf von sich abzuwälzen im Stande ist. Allein auf der andern Seite müssen wir aus mehreren Gründen Bedenken tragen, von dem vom Verf. uns angebotenen Auskunftsmittel Gebrauch zu machen. Wir fürchten, ihm in Hinsicht der lutherischen Lehre von der Erbsünde schon so viel zugegeben zu haben, daß er, wenn wir nun demungeachtet die Lehre von der Freiheit für unsere Kirche in Anspruch nehmen wollten, nur mit um so größerm Nachdruck den schon erwähnten Vorwurf gegen uns wiederholen könnte, der Lehrbegriff unserer Kirche beruhe auf ganz unzusammenhängenden Vorstellungen. In der That möchte Alles, was sich etwa in den symbolischen Schriften unserer Kirche benützen läßt, zusammengenommen, nicht ausreichen, um darzuthun, daß die Lehre von der Freiheit mit Recht als ein integrirender Bestandtheil des lutheri-

*) Art. XIX. De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et inimicorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo, sicut Christus ait (Joh. 8, 44.), cum loquitur mendacium, et se ipse loquitur.

**) F. C. Sol. decl. I. S. 639. Hoc extra controversiam est positum (ut decimus nonus articulus Conf. Aug. habet), quod Deus non sit causa, creator vel auctor peccati, sed quod instinctu, opera et machinationibus Satanae per unum hominem peccatum (quod est diaboli opus) in mundum intraverit. Nur behauptet der Verf. zugleich (S. 13.), was die obige Behauptung wieder aufhebt, die Concordienformel habe Luthers Schrift gegen Erasmus ausdrücklich bestätigt. Vgl. F. C. Sol. decl. II. S. 668.

Digitized by Google

schen Lehrbegriffs anzusehen sey. Auf die zweideutige Erklärung der augsburgischen Confess. im Art. XVIII. De libero arbitrio: esse fatemur liberum arbitrium omnibus hominibus, habens quidem judicium rationis, non per quod idoneum sit in iis, quae ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare, *aut certe peragere*, sed tantum in operibus vitae praesentis tam bonis, quam etiam malis, kann ohnedieß kein Gewicht gelegt werden. Das Wichtigste, worauf man sich in dieser Sache berufen kann, bleibt immer die in der Concordienformel so entschieden ausgesprochene Verwerfung der calvinischen Prädestinationslehre. Mit der Verwerfung dieser Lehre muß zugleich die Lehre von der Freiheit behauptet werden. Denn was könnte den Menschen hindern, sich selbst durch die Freiheit seines Willens zu bestimmen, wenn er in seinem Wollen und Handeln nicht, wie die Prädestinationslehre annimmt, schlechthin und unbedingt von Gott abhängt? Deßwegen behauptet die Concordienformel nicht blos die Universalität des göttlichen Rathschlusses zur Beseligung des Menschen, sondern auch die Bedingtheit desselben auf der Seite des Menschen, wenigstens sofern Alle, welche nicht selig werden, nur deßwegen nicht selig werden, weil sie selbst nicht wollen. Ut Deus, sagt die Formel S. 808., in aeterno suo consilio ordinavit, ut spiritus s. electos per verbum vocet, illuminet, atque convertat, atque omnes illos, qui Christum vera fide amplectuntur, justificet, atque in eos aeternam salutem conferat, ita in eodem suo consilio decrevit, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant, et spiritui sancto (qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult), resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, obdurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Contemtus verbi non est in causa vel praescientia vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis voluntas, quae medium illud et instrumentum spiritus s. quod Deus homini per vocationem offert, rejicit, aut depravat, et spiritui s. qui per verbum efficaciter operari cupit, repugnat. Aus-

Digitized by Google

drücklich verwirft die Formel S. 621. unter den Irrthümern auch den Satz: quod nolit Deus, ut omnes salventur, sed quod quidam, non ratione peccatorum suorum, verum solo Dei consilio, proposito et voluntate ad exitium destinati sint, ut prorsus salutem consequi non possint. Die Ursache also, warum ein Theil der Menschen nicht selig wird, liegt in dem Menschen selbst, in der Sünde, in der Verkehrtheit seines Willens, oder darin, daß er den Wirkungen des Geistes widersteht. Wenn nun aber hieraus nothwendig folgt, daß bei denjenigen, welche wirklich selig werden, die Ursache davon zunächst diese ist, daß sie den Wirkungen des Geistes nicht widerstehen, sondern sie in sich aufnehmen, den Geist in sich wirksam seyn lassen, und wenn dieß in dem Menschen selbst eine gewisse innere Regung und Fähigkeit für das Gute, eine, wenn auch blos passive, Empfänglichkeit für das Göttliche voraussetzt, so kann dieß doch nicht ohne eine freie Thätigkeit des Willens gedacht werden. Der Widerstand findet bald statt, bald wird er unterlassen, es äußert sich demnach, da alle Zufälligkeit hier schlechthin ausgeschlossen werden muß, das liberum arbitrium, als das Vermögen, sich bald für das Eine bald für das Andere, das Gute wie das Böse, zu entscheiden. Wie kann aber dieß die Concordienformel zugeben, und kommt sie nicht in klaren Widerspruch mit sich selbst, wenn sie auf den zuvor angeführten Satz, in welchem die Unbedingtheit des göttlichen Rathschlusses, wie sie Calvin behauptete, verworfen wird, unmittelbar einen Satz folgen läßt, in welchem ebenso als Irrthum verworfen wird: quod non sola Dei misericordia et sanctissimum Dei meritum, sed etiam in nobis ipsis aliqua causa sit electionis divinae, cujus causae ratione Deus nos ad vitam aeternam elegerit? Verbindet man auch mit der im Menschen selbst vorauszusetzenden causa keineswegs den Begriff irgend eines Verdienstes, so ist doch auch schon die bloße Disposition, die eigene innere Empfänglichkeit, eine causa auf der Seite des Menschen zu nennen. Es muß doch irgend etwas im Menschen selbst seyn, sey es auch etwas noch so ge-

Digitized by Google

ringes, das Gott dem Menschen zur Bedingung macht, wofern man nicht nothwendiger Weise auf das verworfene absolute Decret wieder zurückkommen will. Allein irgend etwas dieser Art in dem Menschen selbst vorauszusetzen, ist der Concordienformel nicht möglich, wenn anders ein Anspruch auf Consequenz an sie gemacht werden soll. Ist das Verderben des Menschen, wie sie es in der Lehre von der Erbsünde beschreibt, so tief gegründet, ist der Mensch noch schlimmer, als ein Stein oder Klotz, weil ein Stein oder Klotz dem, welcher ihn bewegt, nicht widerstrebt, der Mensch aber Gott mit seinem Willen so lange widerstrebt, bis er von Gott bekehrt ist, so kann es keinen Moment geben, in welchem der Wille nicht widerstrebt, weil es zu seiner eigensten Natur gehört, zu widerstreben. Was hilft es, zu sagen S. 673.: etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur (qui enim semper spiritui sancto resistunt, et veritati agnitae perseverantes repugnant, — hi non convertuntur), attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit, sic autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat promta et obediens voluntas? Ist es nicht widersprechend, auf der einen Seite ein non cogi, auf der andern ein trahi, ein resistere und ein non resistere zu behaupten? Soll der Widerstand nur nicht gerade immer fortdauern, soll es einzelne Momente geben, in welchen er nachläßt, so können solche Momente höchstens als unbewachte Augenblicke gedacht werden, in welchen der widerstrebende Wille gleichsam seine eigene Natur vergißt. Dann ist es aber nur der Zufall, der die Entscheidung gibt, und außerdem kommt es noch darauf an, was auch nicht vom Menschen abhängt, wiefern gerade eine Regung des Geistes mit einem schwächern oder stärkern Widerstande des Willens zusammentrifft. Es ist daher keineswegs damit gethan, wie die lutherischen Theologen aus dieser Schwierigkeit sich helfen zu können glaubten, im Gegensatz gegen die calvinische Lehre von der gratia irresistibilis, eine gratia resistibilis zu behaupten. Wird die Möglichkeit des Nichtwiderstehens nicht besser begründet, als von der Concor-

Digitized by Google

dienformel geschehen ist (was nur durch den von ihr verworfenen Synergismus geschehen kann), so folgt aus ihrer Lehre nur, daß entweder niemand selig wird, oder nur solche selig werden, in welchen eine unwiderstehliche Gnade auch den widerstrebenden Willen überwindet. Von einem freien Willen aber kann auf keine Weise die Rede seyn; so lange, wie die Formel S. 656. sagt, naturale liberum arbitrium, ratione corruptarum virium et naturae suae depravatae, duntaxat ad ea, quae Deo displicent et adversantur, activum et efficax est, kann das arbitrium immer nur auf eine Seite sich hinwenden, nicht aber, wie es im Begriffe desselben liegt, auf die eine wie auf die andere.

Sind diese Behauptungen richtig, so sehen wir uns genöthigt, für den lutherischen Lehrbegriff auf die Lehre von der Freiheit Verzicht zu thun, und nicht sowohl auf das, was unsere Bekenntnißschriften wirklich aus den aufgestellten Prämissen abgeleitet haben, als vielmehr nur auf das, was an und für sich in ihnen liegt, Rücksicht zu nehmen. Stehen aber nur einmal die Prämissen fest, so darf uns auch der auf diese Weise entstehende so schroffe Gegensatz, indem der eine der beiden Lehrbegriffe die Idee der Freiheit, der andere die Idee einer absoluten Nothwendigkeit zu seinem Princip macht, nicht zurückhalten, eine Rechtfertigung des lutherischen Lehrbegriffs zu versuchen. Mögen auch die Verfasser der Concordienformel zwischen der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens und der Lehre von einer unbedingten Prädestination sichtbar geschwankt, und die zur Melanchthonischen Schule gehörenden lutherischen Theologen, nach dem Vorgange Melanchthons selbst, sich entschieden auf die Seite der Lehre von der Freiheit hingewendet haben, wir sind nicht berechtigt, gerade auf dieser Seite den ächt lutherischen Lehrbegriff zu suchen, und den von ihnen betretenen Weg weiter zu verfolgen. Wollte man aber auch annehmen, daß es einen im lutherischen Lehrbegriff selbst begründeten Standpunct gibt, auf welchem mit Recht die Frage entstehen kann, ob man eher nach der einen oder der andern Seite seine Richtung zu nehmen habe, so muß doch

Digitized by Google

schon die Erscheinung alle Aufmerksamkeit verdienen, daß gerade im Beginn der Reformation, also in der Zeit, in welcher das Princip derselben noch in seiner vollsten Reinheit wirksam gedacht werden muß, selbst diejenigen Männer, in welchen es seinen reinsten Ausdruck fand, sich so entschieden gegen die Lehre von der Freiheit ausgesprochen haben, daß dieselbe Ansicht in der reformirten Kirche, die in so manchem das Princip der Reformation reiner durchführte, als die lutherische, nicht nur aufgestellt, sondern auch mit der größten Consequenz festgehalten wurde. Es muß dieß um so mehr auffallen, da die Reformation, ihrem ganzen Geist und Character nach, keine andere Lehre sosehr zu ihrer Grundlage haben zu müssen scheint, als die Lehre von der sittlichen Freiheit und Selbstbestimmung des Menschen. Wie läßt sich hierin die Einheit und Consequenz des Reformationsprincips auf eine befriedigende Weise nachweisen? Fordert der Gegensatz zum Katholicismus, von welchem die Lehre von der Freiheit überall vorangestellt wird, daß sich der Protestantismus hier auf die entgegengesezte Seite stellt, oder kann dieser hier, ungeachtet des Gegensatzes, noch auf einem und demselben Boden mit jenem stehen?

Gehen wir von dem liberum arbitrium und dem vollen Begriff desselben aus, so liegen zwischen diesem und dem Begriff einer unbedingten Nothwendigkeit mehrere auf verschiedene Weise sich modificirende Theorien, deren jede, wie vor allem die Lehre von dem liberum arbitrium selbst im eigentlichen Sinne, immer etwas enthält, was weiter zu gehen nöthigt, und nicht eher zur Ruhe kommt, als bis es in dem Begriff einer unbedingten Abhängigkeit, wie dieser der calvinischen Prädestinationslehre zu Grunde liegt, sein Ziel erreicht hat. Mit dem liberum arbitrium, wie wir auch den Begriff desselben bestimmen mögen, ist immer auch der Pelagianismus in seinem ganzen Umfange gesezt. Denn wofür anders kann das liberum arbitrium, wenn wir nicht einen ganz willkührlichen Begriff mit demselben verbinden wollen, gehalten werden, als für das Vermögen, sich für das Eine wie für das Andere,

Digitized by Google

also auch für das Gute wie für das Böse, auf gleiche Weise zu entscheiden? Es ist ein völlig inhaltsleerer, sich selbst aufhebender Begriff, neben dem liberum arbitrium einen so überwiegenden sinnlichen Hang anzunehmen, daß es sich immer nur auf die eine der beiden Seiten hinneigen kann. So wenig eine Wage ihrem Begriff und Zweck entspricht, wenn nicht beide Wagschaalen von völlig gleichem Gewichte sind, und sich so zu einander verhalten, daß sich aus jeder noch so schwankenden Bewegung doch immer wieder das völlige Gleichgewicht herstellen kann, ebensowenig kann mit dem liberum arbitrium ein richtiger Begriff verbunden werden, wenn es nicht als eine völlige Indifferenz, als ein aequilibrium, genommen wird. Jede Neigung auf die eine oder andere Seite darf die Möglichkeit nicht aufheben, in jedem Moment auf die entgegengesezte Seite umzuschlagen, da die Freiheit als das Vermögen der Wahl keine graduelle Verschiedenheit, kein Schwanken zwischen einem Plus und Minus, zuläßt, sondern es kommt hier schlechthin nur darauf an, daß man sie entweder hat, oder nicht hat. Wer sie nicht in vollem Sinne hat, hat sie ebendeßwegen gar nicht. Daraus folgt dann aber auch, daß wir in dem Menschen, sobald wir ihm ein solches gegen das Gute und Böse ursprünglich völlig indifferentes liberum arbitrium zuschreiben, keinen überwiegenden Hang zum Bösen annehmen können, sondern ihm die vollkommen gleiche Fähigkeit fürs Gute und Böse, oder eine Natur, die wegen ihrer Indifferenz sich in einem an sich völlig gesunden Zustande befindet, zugestehen müssen. Dieß ist aber nichts anders als die pelagianische Ansicht, welcher sich die Lehre von der Freiheit nicht entschlagen kann. Sie muß daher auch mit dem Pelagianismus dem Menschen eine für sich so vollkommen zureichende Kraft zum Guten zuschreiben, daß er sich selbst für das Gute so bestimmen kann, wie es seine Aufgabe ist. Ebendeßwegen kann aber auch von einer Erlösung in dem Sinne nicht mehr die Rede seyn, in welchem die Erlösung als die nothwendige Vermittlung zwischen zwei Zuständen gedacht wird, die sich so entgegenstehen, daß der Mensch durch sich selbst

Digitized by Google

aus dem einen in den andern nicht übergehen kann. Aber auch der Begriff des Guten muß, sobald wir vom liberum arbitrium ausgehen, so bestimmt werden, daß das absolut Gute nicht mehr einzig in dasjenige gesezt werden kann, was der Mensch nur durch die Erlösung in Christus in sich aufnimmt. Kommt alles Gute dem Menschen nur aus dem höheren Lebensprincip, das er Christus als dem Erlöser verdankt, so hat nur dieses einen absoluten Werth, und alles andere ist ebendeßwegen, weil es einen solchen Werth nicht hat, nicht wahrhaft gut zu nennen. Der absolute Maaßstab des Guten ist ein objectiv gegebener, sobald wir aber unsern Standpunct auf dem Indifferenzpunct des liberum arbitrium nehmen, kann der absolute Maaßstab des Guten nicht in das Object, sondern nur in das Subject gesezt werden, das sich selbst entweder für das Gute oder Böse bestimmt, und gut ist daher alles zu nennen, wofür sich das sich selbst bestimmende Subject, weil es ihm nach seiner subjectiven Ansicht als gut und vernunftgemäß erschien, durch einen freien Willensact entscheidet, sowie dagegen der Begriff des Bösen durch das Uebergewicht bestimmt wird, das die Sinnlichkeit über die Vernunft erhält, so daß zulezt der ganze Gegensatz des Guten und Bösen nur auf den Unterschied eines Plus und Minus in dem wechselnden Uebergewicht des Vernünftigen und Sinnlichen zurückkommt. Die Handlung als das Formelle, nicht das Object der Handlung, als das Materielle, bestimmt den Begriff des Guten, da die sittliche Kraft, die für die Wahl des Guten den Ausschlag giebt, immer dieselbe ist, so verschieden auch das Gute, für das sich der Wille entscheidet, in objectiver Hinsicht seyn mag. Auch diese Ansicht ist eine wesentlich pelagianische und tritt daher auch schon in dem Streit zwischen Augustin und Pelagius sehr characteristisch hervor. Nur in ihr liegt der Grund, warum Pelagius nicht wie Augustin zwischen einem Zustand der Natur und Sünde und einem Zustand der Gnade und Erlösung, sondern zwischen vorchristlicher und christlicher Tugend, oder einer justitia ohne die

Digitized by Google

fides und einer justitia mit der fides unterschied *). Hieraus erhellt dann aber auch weiter, daß das christlich Gute, wenn es auf diese Weise von dem unabhängig von ihm schon in der Selbstbestimmung des Willens begründeten Guten unterschieden wird, zu demselben als dem Substanziellen immer nur als Accidens hinzukommen kann. Die vorchristliche Tugend ist zwar eine andere als die christliche, aber sie ist doch mit dieser in dem Begriffe der Tugend wesentlich Eins, und diese selbst ist daher nichts anders als eine Modification des allgemeinen, überall sich gleichbleibenden Wesens der Tugend, so groß auch im Uebrigen der Unterschied seyn mag, durch welchen sich die christliche Tugend in Hinsicht des Objects, auf das sie sich bezieht, in Hinsicht der Motive, die ihr zu Grunde liegen und in Hinsicht der Wirkungen und Folgen, die sie hat, über jede andere erhebt. Das absolut Gute ist nur der sich selbst für das Gute bestimmende Wille, und alles Christliche hat daher, so betrachtet, seinen Werth nicht in sich selbst, sondern nur in seinem Verhältniß zum Willen, es ist nicht das nothwendige Lebensprincip, ohne das es nichts an sich Gutes geben kann, sondern erscheint, dem sich selbst bestimmenden, freien Willen gegenüber, nur als ein Förderungsmittel des Guten, nur als die gratia juvans, wie die Pelagianer das Christenthum bezeichneten **), es hat nur die Bestimmung, dem Menschen das Gute zu erleichtern, und das an sich stets schwankende liberum arbitrium auf der Seite festzuhalten,

*) Pelagius in der Epist. ad Demetr. c. 11. und nach Augustin Contra Jul. op. imp. II. 187. Contra duas epist. Pelag. I. 21. und De pecc. orig. c. 30.

**) So bestimmt dieses Verhältniß Pelagius selbst in seiner Ep. ad Innoc. bei Aug. De grat. Chr. 33.: Liberi arbitrii potestatem dicimus in omnibus esse generaliter, in Christianis, Judaeis atque gentilibus, sed in solis Christianis juvatur a gratia. Vergl. c. 34.: In illis nudum et inerme est conditionis bonum, in his vero, qui ad Christum pertinent, Christi munitur auxilio.

Digitized by Google

auf welcher das Gute das Ueberwiegende ist. Eben dieß macht uns nun aber noch auf einen andern Punct aufmerksam, welcher beim liberum arbitrium in Betracht kommt. Das liberum arbitrium ist ursprünglich ein nach beiden Seiten gleich indifferenter Zustand. Da es aber in diesem Zustande nicht beharren kann, sondern, um in Bewegung überzugehen, sich auf die eine oder die andere Seite hinneigen muß, so muß nun doch auch wieder als die höhere sittliche Aufgabe des Menschen anerkannt werden, aus dem Zustande des steten Hin- und Herschwankens in einen Zustand der Beharrlichkeit überzugehen. So gewiß der Vorzug nur dem Guten gegeben werden kann, so gewiß muß auch ein mehr und mehr sich befestigendes Uebergewicht des Guten einer Wandelbarkeit des Willens vorgezogen werden, in welcher derselbe, gleichsam nur wie vom Zufalle bewegt, unstet zwischen dem Guten und Bösen, oder dem mehr und minder Guten, hin- und herschwankt. An die Stelle der zufälligen augenblicklichen Willensbestimmungen sollen feste Grundsätze treten, welche selbst wieder in einer constanten Richtung des Characters, oder in einer intelligibelen That, aus welcher die einzelnen Willensäusserungen mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgehen, begründet sind. So geht das liberum arbitrium von der Indifferenz zur Bewegung, von der Bewegung zu einem Zustand der Ruhe fort, in welchem es gleichsam über sich selbst hinausstrebt, um die eine seiner Wagschaalen an einen über die Indifferenz und alle Schwingungen der Bewegung hinausliegenden Einheitspunct anzuknüpfen, und dem Guten das Uebergewicht auf immer zu sichern. Obgleich allerdings auch so die freie Selbstbestimmung des Willens das Princip bleibt, auf welches alles zurückgeführt werden muß, so stellt sich doch das liberum arbitrium von einer Seite dar, die uns nicht gestattet, bei demselben allein stehen zu bleiben. Der zuerst gesezte Begriff der Freiheit verliert seine Bedeutung, je mehr der Mensch in seiner sittlichen Entwicklung fortschreitend und dem höchsten sittlichen Standpunct sich annähernd gedacht wird, auf welcher Freiheit und Nothwendigkeit zusammenfallen.

Digitized by Google

Die hier hervorgehobenen Momente, der relative Begriff des objectiv Guten, und das Unbefriedigende eines, zwischen dem Guten und Bösen schwankenden, sittlichen Zustandes, hatten unstreitig, neben der Anerkennung eines für das liberum arbitrium überwiegenden Hangs zum Bösen, stets den bedeutendsten Einfluß, so oft man sich veranlaßt sah, dem Princip der Freiheit das Princip einer unbedingten Abhängigkeit gegenüberzustellen. Ehe auch das leztere Princip, wie das erstere im Pelagianismus seinen vollsten Ausdruck gefunden hatte, in seiner Reinheit hervortrat, begegnet uns auf dem Wege von dem einen zum andern eine vermittelnde Theorie, deren Entstehung sich nur aus einer Combination jener beiden Principien begreifen läßt, die augustinische. An dieser haben offenbar die beiden Principien gleich großen Antheil: wie der Sündenfall die ganze Geschichte der Menschheit in zwei völlig geschiedene Perioden theilt, so ist er auch die Epoche, die die Herrschaft der beiden Principien theilt. Wie vor dem Fall die Freiheit, der freie sich selbst bestimmende Wille, das liberum arbitrium, das das ganze Daseyn des Menschen bedingende und bestimmende Princip war, so herrscht nun nach dem Fall das durch den gefangenen und gebundenen Willen gesezte Princip der völligen Abhängigkeit. Man kann daher auch nicht wohl mit Neander (Kirchengesch. II. S. 1303.) behaupten, es sey eine Inconsequenz in Augustins System, daß er, während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, alles Uebrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete, daß er dialectisch consequenter dem Princip folgend, welches ihn zu dieser ganzen Anschauungsweise hingeführt hatte, das Handeln Adams wie alles andere von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben würde. Es sey dieß jedoch eine schöne Inconsequenz, welche aus dem Siege seines religiös-sittlichen Gefühls über seine dialectisch speculative Richtung herrührte, da er so doch an Einem Puncte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die freie Schuld des Menschen festhalten, die Ursache des Bösen von Gott auf die ursprünglich

Digitized by Google

vorhandene, wahrhaft freie Selbstbestimmung des Menschen zurückschieben konnte. Allein ebendarum, weil Augustin dazu auf so grosses Gewicht legen zu müssen glaubte, kann die Freiheit nicht blos in Folge einer Inconsequenz eine Stelle in seinem System erhalten haben. Mit demselben Rechte, mit welchem es als eine Inconsequenz betrachtet wird, mit der Lehre von der Prädestination die Lehre von der Freiheit zu verbinden, kann die Inconsequenz darin gefunden werden, daß mit der Lehre von der Freiheit die Lehre von der Prädestination verbunden ist. Es sind einmal zwei heterogene Principien verbunden worden, von welchen jedes Anspruch darauf macht, seine Stelle im System zu behaupten. Ja weit eher möchte, wenn darüber entschieden werden soll, welches der beiden Principien als das wahre und eigentliche anzusehen sey, das Princip der Freiheit seinen Anspruch geltend machen können. Denn dieses ist, da Augustin den Menschen frei geschaffen werden und erst in der Folge seine Freiheit verlieren läßt, das erste und ursprünglichere, und was sonst in der Darstellung Neanders für die Behauptung zu sprechen scheint, daß Augustin, seiner ganzen Anschauungsweise zu Folge, das Princip der unbedingten Prädestination zum durchaus herrschenden hätte machen sollen, möchte kein hinlänglicher Beweis seyn. Neander sezt (a. a. O. S. 1259.) das Grundprincip des Gegensatzes zwischen Pelagius und Augustin in eine völlig verschiedene Auffassung des Begriffs der Freiheit. In dem pelagianischen System werde die moralische Freiheit aufgefaßt als Wahlfreiheit, die Fähigkeit, sich in jedem Augenblicke auf gleiche Weise zwischen dem Guten und Bösen zu bestimmen, Eins von beiden für seine Entschließungen zu wählen. Das sey nach Pelagius die fruchtbare Wurzel, welche nach der verschiedenen Richtung des Willens das Gute oder das Böse erzeuge. Dagegen sage Augustin, eine solche Indifferenz, ein solches Gleichgewicht zwischen dem Bösen und Guten, von woher sich der Mensch in jedem Augenblicke auf gleiche Weise für das Eine oder das Andere bestimmen könne, sey etwas Undenkbares. Der Mensch sey in seiner

Digitized by Google

Bestimmung schon innerlich bestimmt, ehe er zum Handeln kommt. Gutes und Böses könne nicht von derselben Wurzel ausgehen. Der gute Baum könne nicht schlechte, der schlechte Baum nicht gute Früchte bringen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgehe, sey die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Bösen, die Selbstsucht. Was daher in der pelagianischen Definition als Merkmal des moralischen Freiheit betrachtet werde, setze nach Augustin schon eine Verderbniß der sittlichen Natur voraus, indem das Böse eine Anziehungskraft anübe, welche es nicht auf dieselbe ausüben sollte. — Es scheint mir dieß nur in einem sehr beschränkten Sinne gelten zu können, nur sofern Augustin das zuvor gesezte Princip der Freiheit durch das Princip der Prädestination wieder aufhebt. So lange aber dieses Princip in Augustins System noch nicht eingreift, so lange er es mit dem Menschen vor dem Fall zu thun hat, mußte auch er den pelagianischen Begriff der Freiheit, als der Wahlfreiheit, als den eigentlichen Begriff der Freiheit voraussetzen, und nur von diesem konnte er ausgehen, wenn er die Entstehung der ersten Sünde erklären wollte. War der Wille Adams, wie Augustin annahm, vor der Sünde vollkommen auf das Gute gerichtet, so war die Sünde nur dadurch möglich, daß er das Böse ebenso wollen konnte, wie das Gute, er hatte also ursprünglich das liberum arbitrium im eigentlichen Sinne. Nach dieser Ansicht konnte daher Augustin die Entstehung der ersten Sünde nicht aus einer schon vorhandenen Verderbniß der sittlichen Natur des Menschen, sondern nur aus der mit dem liberum arbitrium gesezten Möglichkeit, statt des Guten auch das Böse zu wählen, ableiten. Aus diesem Grunde kann ich auch darin mit Neander nicht einverstanden seyn, daß (S. 1266.) die Differenz zwischen Pelagius und Augustin in höherer Beziehung auf eine Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer zurückgeführt werden soll. Dem Pelagianismus liege die Ansicht zu Grunde, daß, nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwicklung erforderlichen Kräften

Digitized by Google

ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehen lässe, so daß die fortwirkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwicklung und Ausübung derselben sich beziehe. Augustin hingegen setze die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung, und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe, im Ganzen und Einzelnen, als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend, und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend. Ich gebe zwar gerne zu, daß die Trennung der erhaltenden Thätigkeit Gottes von der schöpferischen dem pelagianischen System näher liegt, als dem augustinischen, es scheint mir aber dieß bei der Auffassung der wesentlichen Differenz beider nicht in Betracht zu kommen, da weder in dem einen noch dem andern in dieser Beziehung eine characteristische Grundansicht hervortritt. Wie hätte denn Augustin annehmen können, daß der Mensch ursprünglich vollkommen frei gewesen sey, wenn die Ansicht, daß die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen durch die Allmacht und Allgegenwart Gottes so bedingt sey, daß sie nur in der absoluten Abhängigkeit von ihm bestehen können, die Grundansicht seines Systems gewesen wäre? Wie könnte es auch nur Einen Moment in dem Leben der Geschöpfe geben, in welchem sie sich frei durch sich selbst bestimmen, wenn der Begriff der Allmacht und Allgegenwart Gottes an sich so bestimmt ist, daß er den Begriff der Freiheit schlechthin ausschließt, und an die Stelle dieser nur eine absolute Abhängigkeit gesezt werden kann? Deßwegen kann von einer absoluten Abhängigkeit und Prädestination in Augustins System gar nicht die Rede seyn, und wenn Neander selbst (S. 1304.) die in Augustins System angenommene Inconsequenz durch die Voraussetzung des nothwendigen und unbegreiflichen Zusammenhangs zwischen dem ersten Menschen und der ganzen Gattung sich auflösen läßt, da die That des ersten Menschen wie die eigene That jedes Menschen ange-

Digitized by Google

sehen werden könne, und ebendadurch der Verlust der ursprünglichen Freiheit bei allem ein verschuldeter sey; so erhellt ja gerade hieraus am deutlichsten, daß Augustin keine andere, als nur eine durch die Freiheit eines jeden Menschen bedingte Prädestination annahm, und die Inconsequenz wäre in keinem Falle in der Einmischung der Lehre von der Freiheit, sondern nur in der Einmischung der Lehre von der unbedingten Prädestination zu suchen. Allein von einer Inconsequenz kann man überhaupt da, wo zwei heterogene Principien so neben einander gestellt sind, wie bei Augustin, nicht reden, vielmehr liegt das Unbefriedigende und Widerstreitende seines Systems nicht auf der einen oder der andern Seite, sondern, wie immer in einem solchen Falle, nur in dem Punkte, in welchem die beiden einander entgegengesezten Principien zusammentreffen und sich berühren. Denn hier, wo sie innerlich verbunden seyn sollten, erscheint nur Mangel an Zusammenhang und eine Lücke, die sich auf natürliche Weise nicht ausfüllen läßt. Dieser Punkt ist die Sünde Adams. Im Momente der That ist Adam noch frei, unmittelbar nach derselben völlig unfrei und abhängig. An die Stelle der Freiheit tritt die Nothwendigkeit, die dem Menschen nicht mehr die Wahl zwischen dem Guten und Bösen, sondern nur das Böse, offen läßt. In der Einen That ist das ganze folgende Wollen und Handeln des Menschen unabänderlich vorausbestimmt, selbst die Gnade, die die Natur aus der Knechtschaft der Sünde befreit, stellt die verlorene Freiheit nicht als das zuvor vorhandene liberum arbitrium wieder her, sondern nur die Gnade ist jezt das Princip, durch welche alles Gute im Menschen gewirkt wird. Nehmen wir noch dazu, daß die Eine That des ersten Menschen diese große Veränderung, diesen plötzlichen Uebergang aus dem Zustande eines durch freie Wahl sich selbst bestimmenden Daseyns in ein schlechthin determinirtes, nicht blos für ihn selbst, sondern auch für alle seine Nachkommen, sofern sie mit ihrem Stammvater Eins und daher auch wie er selbst ursprünglich frei gedacht werden, zur Folge hatte, so steht uns das Mißverhältniß, wel-

Digitized by Google

chas hier zwischen Ursache und Wirkung stattfindet, in seiner ganzen Weite vor Augen. Es ist ein durchaus geheimnißvoller Zusammenhang, und wir sind nicht im Stande, uns zwischen Ursache und Wirkung irgend eine natürliche Vermittlung zu denken. Daher kann es nur die göttliche Allmacht seyn, die auf eine übernatürliche, wundervolle Weise alle diese Folgen mit jener Einen That verbunden hat, aber ebendeßwegen kann es kaum eine andere Theorie geben, in welcher Gott unmittelbarer als Urheber des moralischen Bösen erscheint, als die augustinische, und die Unterscheidung, die Augustin zwischen dem peccatum und der poena peccati macht, ist eine ungenügende Abwehr des schweren Vorwurfs, welcher hier gegen ihn erhoben werden muß. Ist es göttliche Strafe, daß der Mensch nur sündigen kann, so ist Gott in demselben Acte, in welchem er die Strafe verhängt, auch Urheber der Sünde geworden. Denn unmöglich ist es, sich diesen Act Gottes als eine bloße Zulassung zu denken, durch welche Gott den gefallenen Menschen nunmehr sich selbst und den Folgen seiner That überließ, und in die Gewalt des Teufels dahingab, da der Begriff der Zulassung nur da seine Anwendung finden kann, wo ohne eine unmittelbare Einwirkung von selbst die Folgen eintreten, die nach dem Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung immer eintreten müssen. Aber eben dieß ist es ja, was hier immer das Unerklärliche und Undenkbare bleibt. Stand es ursprünglich in der freien Wahl des Menschen, sowohl der Vernunft, als dem sinnlichen Trieb zu folgen, oder sich entweder fürs Gute, oder fürs Böse zu entscheiden, so muß der sinnliche Trieb, da Freiheit immer nur die gleiche Möglichkeit einer doppelten Richtung seyn kann, von Anfang an seiner Natur eingepflanzt gewesen seyn. War er aber zuvor schon vorhanden, so ist ja die That, durch welche er das Uebergewicht erhält, nichts anders als eine bloße Aeußerung dessen, was schon war, und nun nur aus dem Inneren äußerlich hervortritt, aber ebendeßwegen kann es auch kein neues Princip in die Entwicklung der Natur setzen, und nur als etwas betrachtet werden, was schon

Digitized by Google

von Anfang an die Bestimmung hatte, sich zu äußern, und daher auch mit der Freiheit, die dadurch selbst bedingt ist, nicht unvereinbar seyn kann. Ist es nicht widersprechend, wenn das Eine der beiden Elemente, die die wesentliche Bedingung der Freiheit sind, nur so zu seiner Aeußerung kommen kann, daß dadurch die Freiheit selbst aufgehoben wird, und müßte nicht, wenn die Hinneigung des liberum arbitrium auf die eine Seite eine solche Folge haben soll, dieselbe Folge auch bei der Hinneigung auf die andere Seite angenommen, somit das liberum arbitrium, noch ehe es ins Böse umschlagen konnte, ebenso unabänderlich für das Gute entschieden gedacht werden? Es bleibt demnach hier immer ein Widerspruch, der sich nicht befriedigend lösen läßt. Entweder war der Wille schon vor der That gebunden, somit nicht frei, oder wenn er frei war, so kann er auch nicht nach der That ein schlechthin gebundener geworden seyn. Soll er aber gleichwohl ebenso frei vor der That, als nach der That unfrei gedacht werden, so kann dieß nur durch eine übernatürliche göttliche Einwirkung geschehen seyn, und es ist daher nur Gott der Urheber der Unfreiheit des Willens, seiner Gebundenheit an das Böse, oder der Sünde.

Man kann sich nicht wundern, daß eine auf innerlich so wenig zusammenhängenden, so entgegengesezten Principien beruhende Theorie von keinem festen Bestande seyn konnte. Die so lose zusammengefügten Elemente mußten sich von einander ablösen, um sich in einem eigenen Gebiet reiner festzustellen. Während das Princip der Freiheit die semipelagianische, oder pelagianische Richtung der katholischen Kirche aus sich hervorgehen ließ, mußte das Princip der unbedingten Abhängigkeit von allen denen festgehalten werden, die in dem im augustinischen System so tief aufgefaßten Begriff der Sünde den wahrsten Ausdruck ihres religiösen Bewußtseyns fanden. In diesem Bewußtseyn stimmte Luther mit Augustin ganz zusammen, aber unrichtig ist, wenn man ihm, wie gewöhnlich geschieht, völlig denselben Standpunct zuschreibt, auf welchem Augustin stund. Es sollte vielmehr

Digitized by Google

als eine Eigenthümlichkeit, in welcher sich der Character des Protestantismus gleich Anfangs zu erkennen gab, entschiedener anerkannt werden, daß schon Luther von demselben Princip ausgieng, welches nachher Calvin mit einem noch klareren Bewußtseyn seiner Bedeutung für den Protestantismus auffaßte, und in strenger Consequenz durchführte. Luther und Calvin stehen daher hier völlig gleich, und es läßt sich bei beiden deutlich nachweisen, wie sie das disparate Element, das das augustinische System noch in sich enthielt, aus demselben entfernten, aber deßwegen auch die unbedingte Abhängigkeit des Menschen, die sie mit Augustin sezten, auf eine andere Weise begründeten. Kann diese unbedingte Abhängigkeit nicht aus einer freien That des Menschen abgeleitet werden, so muß sie mit dieser selbst auf das absolute Wesen der Gottheit zurückgeführt werden, und jene That kann daher nur insofern stehen bleiben, sofern in ihr selbst schon die allgemeine Abhängigkeit des menschlichen Seyns in seinem Verhältniß zu Gott hervortritt. Ist aber auch schon der Fall des Menschen selbst von Gott prädestinirt, so ist völlig unwesentlich, ihn sich als eine in einer bestimmten Zeit geschehene That zu denken, er ist vielmehr gleich ewig mit der Natur des Menschen selbst, und was nach Augustin eine selbstständige, unmittelbar durch sich selbst gesezte That ist, ist nach Luther und Calvin nur eine äußere Erscheinung, in welcher ein an sich schon gesezetes Verhältniß des Menschen zu Gott nur für das Bewußtseyn fixirt wird. Was der Mensch ist, ist er nur durch die ewige in Gott gesezte Idee seines Wesens, aus welcher, als der ewigen Einheit, alles hervorgeht, was nur für das zeitliche Bewußtseyn des Menschen zeitlich auseinanderfällt: seine Schöpfung, sein Fall und seine Erlösung sind nur die sich gegenseitig bedingenden Momente, in welchen das Wesen des Menschen, wie es an sich durch Gott bestimmt ist, in die äußere Erscheinung seines zeitlichen Seyns heraustritt. Wie diese Ansicht von der augustinischen wesentlich verschieden ist, so ist auch sie es allein, die den wahren und vollkommenen Gegensatz

Digitized by Google

zu der von der Idee des liberum arbitrium ausgehenden bildet. Müssen wir daher die Gründe anerkennen, die die Reformatoren bestimmten, jene Idee nicht zum Princip ihres Systems zu machen, so können wir es auch nicht tadeln, sondern nur als einen Beweis großartiger Consequenz anerkennen, daß sie bei der Halbheit des augustinischen Systems nicht stehen blieben, sondern über dasselbe hinaus zum Princip der unbedingten Abhängigkeit des Menschen von Gott fortschritten, und nur wenn wir uns mit ihnen auf diesen Standpunct zu stellen wissen, kann die Frage zur Entscheidung gebracht werden, ob sie auf den Trümmern der völlig niedergerissenen menschlichen Freiheit eine Theorie aufgebaut haben, die nur als der keckste Widerspruch gegen das sittliche Bewußtseyn des Menschen und die in ihm sich aussprechende Idee der Heiligkeit Gottes angesehen werden kann? Diese Frage ist es also, über welche uns nun unser Verfasser Rede stehen soll.

Bei den starken Vorwürfen, die derselbe der Lehre der Reformatoren als einer unseligen, zu den ungeheuersten Verirrungen führenden, mit gerechtem Entsetzen erfüllenden, wahrhaft gotteslästerlichen (Seite 21. 26. 92. 1. Ausg. Seite 22. 27. 95. 2te Ausg.) Lehre macht, sollte man eine um so genauere Würdigung der Gründe erwarten, auf welchen sie beruht. Luther und Calvin haben es nicht unterlassen, uns den allgemeinen Standpunct näher zu bezeichnen, auf welchem sich ihnen die Lehre von einer unbedingten göttlichen Vorausbestimmung ergab. Die Grundansicht, von welcher Luther und Calvin ausgehen, ist die Idee der göttlichen Allmacht, von welcher alles schlechthin und unbedingt abhängig sey, oder die Idee eines Willens, welcher, wenn er durch irgend etwas zufälliges bedingt wäre, ebendeßwegen auch aufhören müßte, ein unbedingter und absolut wirkender zu seyn *). Da jedoch bei den Reformatoren das sittlich-reli-

*) Man vgl. hierüber z. B., was Luther betrifft, De servo arb. Opp. lat. Ed. Jen. 1582. T. III. S. 202: Concessa praescien-

gibse Interesse das durchaus vorherrschende und überwiegende war, so dürfen wir mit Recht voraussetzen, daß jene specu-

tia et omnipotentia, sequitur naturaliter irrefragabili consequentia: nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. Cum autem tales nos ille ante praescierit futuros, talesque nunc faciat, moveat et gubernet, quid potest fingi quaeso, quod in nobis liberum sit, aliter et aliter fieri, quam ille praescierit, aut nunc agat? Pugnat itaque ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. Aut enim Deus falletur praesciendo, errabit et agendo (quod est impossibile), aut nos agemus et agemur secundum illius praescientiam et actionem. Omnipotentiam vero Dei voco non illam potentiam, quae multa non facit, quae potest, sed actualem illam, quae potenter omnia facit in omnibus, quo modo scriptura vocat eum omnipotentem. Haec inquam omnipotentia et praescientia Dei funditus abolent dogma liberi arbitrii. Dagegen behauptet Luther ebenso consequent, wenn man einmal vom Princip der Willensfreiheit ausgehe, dürfe man auch nicht blos bei einer halben Willensfreiheit stehen bleiben, S. 182.: si quispiam tibi id liberum esse diceret, quod sua virtute nonnisi in alteram partem possit, scilicet in malam, in alteram vero, nempe in bonam partem, possit quidem, sed non sua virtute, immo alterius duntaxat auxilio, possis etiam tenere risum, amice? Nam sic lapidem aut truncum facile obtinebo habere liberum arbitrium, ut qui et sursum et deorsum vergere potest, sed vi sua nonnisi deorsum, alterius vero solum auxilio sursum. Abstrahirt man aber von dieser den Willen aufhebenden Beschränkung, so wird er zu einem absoluten, mit der Abhängigkeit des Menschen von Gott unvereinbaren Princip erhoben, wie Luther S. 181. sagt: Omnia velle potest, dum verbum et opus Dei velle potest. Quid enim infra, supra, intra, extra verbum et opus Dei, nisi Deus ipse uspiam esse potest? Quid autem hic relinquitur gratiae et spiritui sancto? Hoc plane est divinitatem libero arbitrio tribuere, siquidem legem et evangelium velle, peccatum nolle, mortem velle divinae virtutis est solius, ut Paulus non uno loco dicit.

Digitized by Google

lative Idee nur zur Ergänzung der auf einem andern Wege gewonnenen, Ansicht dienen sollte. Der Mittelpunct, von welchem aus die Reformatoren ihr ganzes System sich bildeten, bleibt immer das tiefste Bewußtseyn der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, oder des völligen Unvermögens des Menschen, aus sich selbst nicht blos etwas relativ und subjectiv Gutes, sondern das an sich Gute, das allein den Namen des Guten verdient, zu erzeugen. Kann nach dieser Ansicht alles an sich Gute nur durch Gott in dem Menschen gewirkt werden, so ist die einzige Schranke, in welcher die absolute Wirksamkeit Gottes sich selbst beschränken könnte, aufgehoben, und es steht uns nichts mehr im Wege, der göttlichen Allmacht und dem an keine Präscienz gebundenen, absolut wirkenden, göttlichen Willen die vollste Ausdehnung zu geben. Es ist klar, daß Luthers und Calvins Lehre nur von diesem Gesichtspunct aus richtig aufgefaßt werden kann. Unser Verfasser glaubt zwar allerdings S. 15. 1. A. S. 16. 2. A. die Aufmerksamkeit auf die innern Gründe hinlenken zu müßen, die Calvin für die Lehre von einer unbedingten, die menschliche Freiheit vernichtenden, Nothwendigkeit vorbrachte, theils weil sich denn doch ergeben werde, daß sie mit dem heidnischen Fatum nicht verwechselt werden dürfe, wenigstens nicht geradezu und unmittelbar, theils weil die Bekanntschaft mit der Begründung derselben für spätere Untersuchungen von Wichtigkeit seyn werde. Allein alles, was für diesen Zweck erwähnt wird, ist einzig und allein die Bemerkung Calvins: die Kunde, daß Gott nicht blos im Allgemeinen die Weltbegebenheiten lenke, ja auch nicht blos im Einzelnen,

---

Proinde nemo post Pelagianos rectius de libero arbitrio scripsit quam Erasmus. Erasmus solam extollit vim eligendi, ita claudum ac semiliberum arbitrium Deum facit. (Ebenso sagte auch schon Hieronymus in der Epist. ad Ctesiph. von den Pelagianern: istiusmodi homines per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis, sed Dei potentiae factos se esse jactitant, qui nullius ope indigent).

Digitized by Google

daß vielmehr gar nichts sich ereignen könne, als auf ausdrückliche Anordnung Gottes, enthalte ungemein viel tröstliches in sich, da sich nur in dieser Weise der Mensch in der Hand eines allwissenden, allbestimmenden, mächtigen und gütigen Vaters sicher wisse. Der Begriff einer göttlichen Zulassung und einer solchen Leitung der Dinge, daß am Ende doch alles, selbst das Böse in der Welt, denen, die Gott lieben, zum Besten gereiche, habe ihm daher nicht genügt, er habe die Auserwählten nicht sicher, und den Begriff von einer göttlichen Vorsehung nicht bestimmt genug geglaubt, wenn nicht auch z. B. die feindlichen Anschläge auf einen Auserwählten von Gott geradezu gewollt und geordnet seyen. Hätte Calvin seine Lehre nicht besser zu begründen gewußt, so würde sie in der That nicht einmal den Character einer wissenschaftlich begründeten Theorie an sich tragen. Für trostvoll und beruhigend kann doch eine Lehre nur in dem Fall gehalten werden, wenn sie, abgesehen von allen practischen Folgerungen, die aus ihr gezogen werden mögen, auf Gründen beruht, die ihr einen gewißen Anspruch auf objective Wahrheit zu geben geeignet sind. Und wie hätte Calvin, wenn er nur das Tröstliche seiner Lehre zu ihrem Fundament hätte machen wollen, der Einseitigkeit und Subjectivität derselben entgehen können, da sie gerade von dieser Seite immer den stärksten Angriffen ausgesezt war? Daß sie eine trostlose, zur Verzweiflung führende, Lehre sey, ist ja einer der schlagendsten Vorwürfe, welchen bis auf den heutigen Tag alle Vertheidiger der calvinischen Prädestinationslehre von ihr abwehren zu müssen glauben. Wenn daher allerdings Calvin sich aufgefordert sehen mußte, auch die practischen Momente seiner Lehre nicht unbeachtet zu lassen, und sie auch von dieser Seite zu empfehlen wußte, so stellt sich uns doch hier keineswegs der innere sie begründende Mittelpunct dar, sondern es ist immer nur die Außenseite, bei welcher wir stehen bleiben, eine Betrachtungsweise, die ein wichtigeres Moment der Beurtheilung doch immer nur insofern darbieten kann, sofern wir die Lehre selbst, auf die

Digitized by Google

sie sich bezieht, in ihren tiefer liegenden Gründe aufgefaßt haben *).

Indem der Verfasser auf diese Weise in seiner Darstellung keinen tieferen Blick in den innern Zusammenhang der von Luther und Calvin aufgestellten Lehre von einer absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott gewährt, muß schon deßwegen der Hauptsatz, in welchen mit Recht alle dieser Lehre entgegenstehenden Einwendungen zusammengefaßt werden, der Satz, daß Gott Urheber des moralisch Bösen sey, in einer sehr nackten und schroffen Gestalt sich darstellen. Ist der Mensch schlechthin von Gott abhängig, so scheint allerdings mit demselben Rechte, mit welchem alles Gute auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen ist, auch alles Böse seine wirkende Ursache nur in Gott zu haben. Demungeachtet geben die Reformatoren diese Folgerung nicht zu, und so entschieden sie alles Gute nur von Gott ableiten, so entschieden behaupten sie zugleich, daß nur der Mensch die Schuld des Bösen trage. So oft Calvin von dem Fall des Menschen als einem von Gott geordneten spricht, bezeichnet er denselben zugleich als einen selbstverschuldeten. Lapsus est primus homo, sagt Calvin Inst. chr. rel. III. 23, 8. f., quia Dominus ita expedire censuerat, cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim esse oportet, quod laudem meretur. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante **), *sed suo vitio cadit.*

*) Der Verf. kommt zwar S. 90. f. 1. A. S. 92. f. 2. A. noch einmal auf die calvinische Lehre von der Prädestination zurück, aber auch hier ist nur von den subjectiven Momenten, die Calvin in dieser von ihm aufgenommenen fremden Lehre zu finden geglaubt habe, und von den wahrhaft gotteslästerlichen Wendungen die Rede, zu welchen er sich verstanden, um seiner Lehre einen Schein von Festigkeit zu verleihen, und sie gegen Einwürfe sicher zu stellen.

**) Es muß auffallen, daß der Verfasser diese Stelle zwar wieder-

Digitized by Google

Pronunciaverat paulo ante Deus omnia, quae fecerat, esse valde bona. Unde ergo illa homini pravitas, ut a Deo suo deficiat? Ne ex creatione putaretur, elogio suo approbaverat Deus, quod profectum erat a se ipso. *Propria ergo malitia*, quam acceperat a Domino puram naturam corrupit, sua ruina totam posteritatem in exitium suum attraxit. Quare in corrupta potius humani generis natura evidentem damnationis causam, quae nobis propinquior est, contemplemur, quam absconditam ac penitus incomprehensibilem inquiramus in Dei praedestinatione. — Tametsi aeterna Dei providentia, in eam, cui subjacet, calamitatem conditus est homo, *a se ipso tamen ejus materiam, non a Deo, sumsit*, quando nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit. Kann deutlicher, als hier geschehen ist, gesezt werden, daß der Mensch nur durch eigene Schuld gefallen ist? Ist es aber vielleicht nur eine Inconsequenz, bei welcher, was auf der einen Seite gesezt ist, auf der andern wieder aufgehoben wird? Wie kann der Mensch durch freien Willen und eigene Schuld gefallen seyn, wenn er nur deßwegen fiel, weil es Gott so wollte und ordnete, hebt nicht die alles bestimmende und ordnende Thätigkeit Gottes nothwendig alle Freiheit des Willens auf? So scheint es zwar, nur hängt dabei alles von dem Begriffe des Bösen ab, das der Mensch durch den Fall in seine Natur aufnahm. Kann der Fall nur als eine Verschlimmerung der ursprünglich von Gott rein und gut geschaffenen Natur gedacht werden, so verhält sich der Fall, oder das durch den Fall in die Natur gekommene Böse, zur Natur selbst nur wie das Negative zum Positiven. Wir müßen daher eine positive und negative Seite der menschlichen Natur unterscheiden, alles, was zur positiven Seite

---

holt S. 20. 26. 1. A. S. 22. 27. 2. A. anführt, aber jedesmal gerade den Hauptsatz, um welchen es sich hier handelt, ganz weglässt, die Worte: sed suo vitio cadit.

Digitized by Google

gehört, ist die von Gott geschaffene Natur, was aber das Negative am Positiven ist, kann nicht auf dieselbe göttliche Thätigkeit, wie das Positive, zurückgeführt werden, da es vielmehr nur als die Verneinung und Grenze der auf den Menschen sich beziehenden schöpferischen Thätigkeit Gottes zu betrachten ist. Was kann demnach der calvinische Satz: cadit homo Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit, anders sagen wollen, als nur dieß: der Mensch ist zwar, sofern er von Gott geschaffen ist, ursprünglich rein und gut; aber er hat auch eine von Gott abgewandte und endliche, und darum auch verkehrte und böse Seite seines Wesens. Wie er auf der einen Seite das Bild Gottes an sich trägt, so hat er auf der andern eine gefallene Natur, und ebendeßwegen, weil er, wenn er Mensch seyn soll, nicht anders gedacht werden kann, als mit dieser Negativität und Endlichkeit seines Wesens, das ihn durchaus in den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Vollkommenen und Unvollkommenen, des Positiven und Negativen, des Guten und Bösen hineinstellt, ist der Fall seine eigene Schuld. Er ist also die ihm zuzurechnende Ursünde, sofern diese Negativität und Endlichkeit, die die Quelle alles Bösen in ihm ist, sofehr zum Begriff seines Wesens gehört, daß sie von demselben nicht getrennt werden kann, weßwegen der Fall, wenigstens der Idee nach, der Natur des Menschen gleich ewig gesezt werden muß. Da aber alles, was der Fall für die menschliche Natur in sich schließt, auch wieder nur als etwas erst Gewordenes, Nachfolgendes und Hinzugekommenes gedacht werden kann, sofern das Böse immer nur am Guten ist, ihm wie das Negative dem Positiven gegenübersteht, so stellt auch Calvin den Fall nicht blos als eine schlechthin nothwendige, sondern auch als eine zufällige und willkührliche Folge dar. „In seinem vollkommenen Zustande besaß der Mensch," sagt Calvin Inst. chr. rel. I. 15, 8. „freie Willkühr, wodurch er, wenn er wollte, das ewige Leben erlangen konnte. Ob dem konnte stehen, wenn er wollte, da er blos durch eigenen Willen fiel, weil ihm aber bei der Biegsamkeit seines Wil-

Digitized by Google

ihm nach beiden Seiten hin die Standhaftigkeit zum Beharren nicht gegeben war, deßhalb fiel er so leicht. Das Können hatte er empfangen, wenn er wollte; aber er hatte nicht das Wollen, damit er konnte, weil diesem Wollen die Standhaftigkeit gefolgt wäre." Es darf mit Recht befremden, daß Calvin hier von einer freien Willkühr des durch eigene Willensschwäche fallenden Menschen spricht, doch kann, was er eigentlich sagen wollte, nicht zweifelhaft seyn, sobald wir nur den von seinem System geforderten Standpunct festzuhalten wissen. Er spricht von den hohen Vorzügen, mit welchen Gott die Natur des Menschen ausstattete, von der ursprünglichen Integrität derselben. Von dieser Seite betrachtet, war der Mensch so vollkommen, daß er auf dem unmittelbarsten und geradesten Wege das ewige Leben hätte erlangen können. Insofern konnte Adam stehen, wenn nun aber die Ursache seines Falls darin gefunden wird, daß ihm mit dem Können nicht ebenso das Wollen, oder die Standhaftigkeit zum Beharren gegeben war, so folgt daraus, daß jene Integrität seiner Natur nur ein idealer, noch nicht zur wahren Realität gewordener Zustand war, er konnte nur stehen, stund aber nicht wirklich, weil der Möglichkeit des Stehens von Anfang an die Nothwendigkeit des Falles gegenüberstund. Jene Integrität seiner Natur schwebt daher nur als eine zwar möglicher Weise und an und für sich mit ihr vereinbare, aber nicht wirklich mit ihr sich vereinigende und zur Realität in ihr kommende Idee über ihm. Dieser Idee nach hätte er ohne Sünde zu seinem Ziele gelangen können, weil es aber Gott gefiel, sein wirkliches Wesen unter diese Idee zu stellen, oder die Idee an und für sich, und ihre Realisirung in der Wirklichkeit zu trennen und auseinanderzuhalten, so wurde dem Menschen der Fall geordnet, und er mußte somit erst eine durch den Fall und die Sünde bedingte Entwicklung durchlaufen. Jenes Können ohne das Wollen, oder jene Biegsamkeit des Willens nach beiden Seiten hin, oder jenes Wollen ohne die Standhaftigkeit des Beharrens ist daher nur die zwischen der Idee in ihrer reinen Abstractheit und

Digitized by Google

der Idee in ihrer concreten Realität, oder einem rein unsündlichen und einem erst aus dem Fall sich wieder erhebenden, durch die Sünde hindurchgegangenen und von ihr wieder befreiten Zustand, d. h. zwischen dem Anfangspunkt und Endpunkt des menschlichen Daseyns schwebende Betrachtung der menschlichen Natur. Biegsam und wandelbar ist der menschliche Wille, sofern die Idee einer unsündlichen Natur zwar der Möglichkeit an den Anfang des Daseyns vorangestellt ist, in der Wirklichkeit aber das Uebergewicht des Guten in das Uebergewicht des Bösen übergeht. Das eine wie das andere ist von Gott geordnet, aber doch ist es nur die Schuld des Menschen selbst, daß die Idee der menschlichen Natur nur durch die Vermittlung des Falls und der Sünde realisirt werden kann, sofern der im menschlichen Bewußtseyn mit der menschlichen Natur zu verbindende Begriff ein ganz anderer seyn müßte, wenn die Entwicklung derselben als eine von Anfang an rein unsündliche gedacht werden sollte. Nur in diesem Sinne kann Calvin sagen: „es konnte Gott nicht zum Gesetz gemacht werden, den Menschen so zu schaffen, daß er durchaus nicht sündigen konnte oder wollte. Zwar wäre eine solche Natur vortrefflicher gewesen, aber von Gott fordern, daß er eine solche dem Menschen hätte gewähren sollen, würde mehr als ungerecht seyn, da es in seinem Willen stund, wie viel er geben wollte. Warum er ihn aber nicht mit der Kraft der Beharrlichkeit unterstützt hat, liegt in seinem Rathe verborgen, uns geziemt mit Bescheidenheit klug zu seyn. Das Können hatte er empfangen, wenn er wollte, aber er hätte nicht das Wollen, damit er konnte, weil diesem Wollen die Standhaftigkeit gefolgt wäre. Doch ist, wer so viel empfing, daß er sich freiwillig das Verderben zuzog, nicht zu entschuldigen, nichts aber konnte Gott nöthigen, ihm einen andern als einen mittlern und selbst gebrechlichen Willen zu geben, um seinen Fall zum Grund seiner Verherrlichung zu machen." Es ist demnach durchaus der Begriff des Bösen als des Negativen und Endlichen, wodurch Calvin sein System gegen den Vorwurf, daß es Gott zum Urheber des Bösen mache, zu rechtfertigen sucht.

Digitized by Google

Derselbe Begriff liegt der Erklärung zu Grunde, welche Luther von dem Fall Adams gibt. Fiel Adam deßwegen, weil er den göttlichen Geist nicht mehr hatte, so hat das Böse seinen Grund darin, daß die göttliche Thätigkeit sich zurückzieht und beschränkt, und wo sie zu wirken aufhört, nur Endliches und Negatives seyn kann *). Endlich oder böse ist der Mensch, sofern er sich selbst überlassen, von Gott abgekehrt, von der göttlichen Thätigkeit oder dem göttlichen Geist verlassen ist. Was aber von der ersten Sünde gilt, muß auch von der Sünde überhaupt gelten. Da der Begriff der göttlichen Zulassung nur auf dem Gebiete der Freiheit seine Anwendung finden kann, so kommt Alles darauf an, die Ansicht durchzuführen, daß das Böse nur das Negative, Endliche, die von Gott abgekehrte Seite des menschlichen Lebens ist. Diesen Weg schlägt Calvin Inst. chr. rel. II. 4, 3. ein, wo er die Meinung widerlegt, indurationem et excaecationem non ad operationem Dei, sed ad praescientiam spectare. At istas argutias, erwidert Calvin, non recipiunt tot scripturae locutiones, quae plus aliquid Dei, quam praescientiam, intervenire, clare ostendant. — Similiter, quod de permissione afferunt, dilutius est, quam ut subsistat. Saepissime excaecare dicitur Deus et indurare reprobos, eorum corda vertere, inclinare, impellere. Id quale sit, nequaquam explicatur, si confugi-

*) De servo arbitr. Opp. Luth. lat. Ed. Jen. 1582. T. III. p. 185. Etsi primus homo non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia. Quod si is homo, cum adesset spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, id est obedientiam, quia spiritus illam non addebat (dasselbe, was Calvin so ausdrückt, der Mensch sey gefallen, weil Gott perseverantiae virtute eum non sustinuerit), quid nos sine spiritu possemus in bono amisso? Ostensum est ergo in homine, terribili exemplo, pro nostra superbia conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum, ac non continuo magis ac magis actum et auctum spiritu Dei.

Digitized by Google

tur ad praescientiam aut permissionem. Darauf sey nun vor Allem die Antwort zu geben: siquidem quum sublato ejus lumine nihil quam caligo et caecitas supersit, quum ablato ejus spiritu corda nostra in lapides obdurescant, quum cessante ejus directione in obliquitatem contorqueantur, rite excaecare, indurare, inclinare dicitur, quibus facultatem videndi, parendi, recte exequendi adimit. Es giebt kaum eine andere Stelle bei Calvin, in welcher er sich über den negativen Angriff des Bösen so klar und bestimmt ausspricht. Bleibt, wo das göttliche Licht entzogen ist, nur Finsterniß und Blindheit zurück; verhärten sich, wo der göttliche Geist nicht wirkt, die menschlichen Herzen zu Stein; ist, wo er nicht die rechte Richtung gibt, nur Verirrung auf verkehrte und krumme Wege möglich; so hat das Böse nur darin seinen Grund, daß die göttliche Thätigkeit, ob sie gleich an sich ins Unendliche sich erstreckt, an einem bestimmten Punkt sich selbst beschränkt und begrenzt, um mit dieser Grenze der Endlichkeit Raum zu geben, sofern der Mensch zwar auf der einen Seite von der göttlichen Allmacht getragen wird, auf der andern aber nur ein endliches und beschränktes Wesen ist. Es ist daher auch nur ein positiver Ausdruck für etwas an sich rein negatives, wenn das sublatum lumen als caligo et caecitas, der ablatus spiritus als ein obdurescere in lapides, die cessans directio als ein contorqueri in obliquitatem bezeichnet wird. Nach dieser Ansicht wirkt also Gott in den Bösen eigentlich nicht. Da aber auch die Bösen von dem Umfang der göttlichen Allmacht, in welcher alles Seyende besteht, nicht ausgeschlossen werden können, sofern das Böse immer nur am Guten, das Negative am Positiven ist, so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Ansicht, wenn man die göttliche Allmacht zwar auch in den Bösen wirken läßt, aber nur nicht, sofern sie böse sind. Diesen Gesichtspunkt hebt besonders Luther hervor. Man vergl. De servo arbitr. S. 199.: Satan et homo lapsi et deserti a Deo non possunt velle bonum, hoc est, ea, quae Deo placent, aut quae Deus vult, sed sunt in sua desideria conversi perpetuo, ut non pos-

Digitized by Google

sint non quaerere, quae sua sunt. Haec igitur eorum voluntas et natura, sic a Deo aversa, non est nihil, neque enim Satan et impius homo nihil est, aut nullam naturam aut voluntatem habent, licet corruptam et aversam naturam habeant. Illud igitur reliquum, quod dicimus, naturae in impio et Satana, ut creatura et opus Dei non est minus subjectum omnipotentiae et actioni divinae, quam omnes aliae creaturae et opera Dei. Quando ergo Deus omnia in omnibus movet et agit, necessario movet etiam et agit in Satana et impio. Agit autem in illis taliter, quales illi sunt, et quales invenit, hoc est, cum illi sint aversi et mali, et rapiantur motu illo divinae omnipotentiae, nonnisi aversa et mala faciunt. Tanquam si eques agat tripedem vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, hoc est, equus male incedit, sed quid faciat eques? Equum talem simul agit cum equis sanis, illo male, istis bene, aliter non potest, nisi equus sanetur. Hic vides, Deum, cum in malis et per malos operatur, mala quidem fieri (facere?), Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur, quae raptum et motum potentiae suae non possunt evadere. Vitium ergo est in instrumentis, quae otiosa Deus esse non sinit, quod mala fiunt, movente ipso Deo, non aliter, quam si faber securi serrata et dentata male secaret. Hinc fit, quod impius non possit non semper errare et peccare, quod raptu divinae potentiae motus otiari non sinitur, sed velit, cupiat, faciat taliter, qualis ipse est. Haec rata et certa sunt, si credimus, omnipotentem esse Deum, deinde impium esse creaturam Dei, aversam vero relictamque sibi sine spiritu Dei non posse velle aut facere bonum. Omnipotentia Dei facit, ut impius non possit motum et actionem Dei evadere, sed necessario illi subjectus paret. Corruptio vero seu aversio sui a Deo facit, ut bene moveri et rapi non possit. Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius aversionem, impius vero suam aversionem non potest

Digitized by Google

mutare. Ita fit, ut perpetuo et necessario peccet et erret, donec spiritu Dei corrigatur. Wie Gott, als er die Welt schuf, wie es der Begriff der Welt mit sich bringt, nur eine endliche Welt schaffen konnte, und die Welt ebendeßwegen, sofern sie endlich ist, nicht aus Gott ihr Daseyn hat, sondern aus Nichts geschaffen ist, so wirkt zwar Gott auch in den Bösen, er kann aber in ihnen nur nach ihrer Natur wirken, und ihre Natur ist gerade in der Beziehung, in welcher sie böse ist, kein Gegenstand der göttlichen Thätigkeit. Gott wirkt also zwar in den Bösen, aber er wirkt in ihnen nicht, sofern sie böse sind. Es ist dieß die einzige Möglichkeit, die beiden einander gerade entgegengesetzten Sätze: Gott wirkt Alles vermöge seiner Allmacht, und ist doch nicht Urheber des Bösen, mit einander zu vereinigen. Die Vermittlung kann nur in dem Satze liegen: das Böse ist nur das Negative und Endliche, und ist daher, sofern es eigentlich das nicht Seyende ist, auch kein Object der göttlichen Thätigkeit. Wie schwierig es jedoch hier ist, den negativen Begriff in seiner Reinheit festzuhalten, ist von selbst klar. Ist das Böse nur dadurch böse, daß es in eine positive Richtung des Willens aufgenommen wird, so macht sich der positive Begriff desselben immer wieder auf eine Weise geltend, die sich nie völlig zurückweisen läßt. Auch Calvin drang sich diese Ansicht unwiderstehlich auf, und er konnte ihre Wahrheit um so weniger verkennen, da er sie in so vielen Stellen der heiligen Schrift, in welchen eine unmittelbare göttliche Thätigkeit auch in Ansehung des Bösen behauptet wird, so fest begründet fand. Es ist daher im Grunde nur ein Nebengedanke, was Calvin in der oben angeführten Stelle über den negativen Begriff des Bösen sagt, und er fährt unmittelbar nach derselben fort: secunda ratio, quae multo propius accedit ad verborum proprietatem, quod ad exsequenda sua judicia per ministrum irae suae Satanam et consilia eorum destinat, quo visum est, et voluntates excitat et conatus firmat. Sic, ubi recitat Moses (V. Mos. 2, 30.), Sihon regem transitum non dedisse populo, quia induraverat Deus et cor obfirmaverat, finem consilii

Digitized by Google

mox subjungit, ut daret eum in manus nostras, inquit. Ergo quia perditum Deus volebat, obstinatio cordis divina fuit ad ruinam praeparatio. Es gebe zwar Stellen, die mehr nur sagen, wie Gott die Menschen dadurch böse macht, daß er sie verläßt, als wie er selbst in ihnen sein Werk vollzieht, aber andere Zeugnisse gehen weiter, wie namentlich die Stelle von der Verhärtung Pharao's. Man vergl. hiermit I. 18, 2., wo Calvin den allgemeinen Satz: quidquid animis concipimus, arcana Dei inspiratione ad suum finem dirigi, auch in Beziehung auf das Böse ausführt: Et certe nisi intus operaretur in mentibus hominum, non recte dictum esset, auferre labium a veracibus et a senibus prudentiam, auferre cor principibus terrae, ut errent per devia (Hiob 12, 20. 24.); sed nihil clarius potest desiderari, quam ubi toties pronuncias, se excaecare hominum mentes ac vertigine percutere, spiritu soporis inebriare, incutere amentiam, obdurare corda. Haec etiam ad permissionem multi rejiciunt, ac si deserendo reprobos a Satana excaecari sineret, sed quum diserte exprimat spiritus, justo Dei judicio illigi caecitatem et amentiam, nimis frivola est illa solutio. Dicitur indurasse cor Pharaonis, item aggravasse et roborasse. Eludunt insulso cavillo quidam has loquendi formas, quia, dum alibi dicitur Pharao ipse aggravasse cor suum, indurationis causa ponitur ejus voluntas. Quasi vero non optime conveniant haec deo inter se, licet diversis modis, hominem, ubi agitur a Deo, simul tamen agere. — Dicitur Satan excaecare infidelium mentes, sed unde hoc, nisi quod a Deo ipso manat efficacia erroris, ut mendaciis credant, qui renuunt parere veritati? — Summa haec sit, quum Dei voluntas dicitur rerum omnium esse causa, providentiam ejus statui moderatricem in cunctis hominum consiliis et operibus, ut non tantum vim suam exerceat in electis, qui spiritu sancto reguntur, sed etiam reprobos in obsequium cogat. Auch in den Bösen wirkt also Gott so unmittelbar, wie in den Guten, aber nur um so stärker dringt sich nun aufs neue die Frage auf, wie

Digitized by Google

Calvin den Vorwurf, daß Gott Urheber des Bösen sey, von seinem System abwehren kann? Calvin gibt auf diese Frage drei Antworten, die zwar verschieden lauten, aber doch darin zusammentreffen, daß sie vom positiven Begriff des Bösen wieder zum negativen zurückzulenken suchen. Es sind folgende:

1) Der Widerspruch, welchen die beiden Sätze, daß Gott in den Bösen so unmittelbar wirke, wie in den Guten, und doch nicht Urheber des Bösen sey, enthalten, wurde an und für sich für unauflöslich erklärt, und nur so beseitigt, daß man ihn auf die Schrift zurückschob. Da, wie Calvin überzeugt war, beides auf gleiche Weise die klare unläugbare Lehre der Schrift seyn sollte, so schien ihm auch beides als gleich wahr anerkannt werden zu müssen, wenn sich auch gleich nicht erklären lasse, wie das eine mit dem andern zusammenbestehen könne. Nur dürfe aus der Unbegreiflichkeit dieses Verhältnisses nicht auf zwei widersprechende Willen in Gott geschlossen werden, weil der Mensch sich stets bewußt seyn müße, wie wenig er mit seinem schwachen Verstand das Wesen der Gottheit zu erkennen vermöge. Man vergl. hierüber Inst. I. 18, 3.: Quod objiciunt, si nihil eveniat, nisi volente Deo, duas in eo contrarias esse voluntates, quia occulto consilio decernat, quae lege sua palam vetuit, facile dilnitur. — Jam satis aperte ostendi, Deum vocari eorum omnium auctorem, quae isti censores volunt otiose tantum ejus permissu contingere. Testatur se creare lucem et tenebras, formare bonum et malum, nihil mali accidere, quod ipse non fecerit. Dicant obsecro, volensne an nolens judicia sua exerceat? — Et sane, nisi Deo volente crucifixus esset Christus, unde nobis redemptio? Neque tamen ideo vel secum pugnat, vel mutatur Dei voluntas, vel quod vult se nolle simulat, sed quum una et simplex in ipso sit, nobis multiplex apparet, quia pro mentis nostrae imbellicitate, quomodo idem diverso modo nolit fieri et velit, non capimus. Paulus ubi gentium vocationem dixit, mysterium esse absconditum, paulo post adjungit, in ea manifestatum fuisse πολυποικιλον sapientiam Dei. An quia propter hebetudinem sensus

nostri multiplex apparet Dei sapientia (vel multiformis ut reddidit vetus interpres) ideo somnianda nobis in ipso Deo aliqua varietas, quasi vel consilium mutet, vel a se ipso dissideat? Imo ubi non capimus, quomodo fieri velit Deus, quod facere vetat, veniat vobis in memoriam nostra imbecillitas, et simul reputemus, lucem quam inhabitat, non frustra vocari inaccessam, quia caligine obducta est. Man wird hier an die Unterscheidung erinnert, die Luther zwischen einem verborgenen und geoffenbarten Willen Gottes machte, um die als Thatsache geltende Wahrheit, daß nicht alle Menschen selig werden, mit solchen Stellen der Schrift vereinigen zu können, welche den Willen Gottes, Alle zu beseligen, klar aussprechen. Wenn auch Luther den in den göttlichen Willen gesetzten Widerspruch dadurch zu verdecken sucht, daß er dem geoffenbarten Willen den verborgenen entgegensetzt, und die Forderung macht, sich nur an den geoffenbarten zu halten, nach dem verborgenen aber nicht zu fragen, so will doch in jedem Falle der verborgene Wille nicht, was der geoffenbarte ausspricht, und das Räthsel liegt immer nur darin, wie Gott dasselbe zugleich wollen und nicht wollen kann, welcher Widerspruch aber eben durch die Unterscheidung des verborgenen und geoffenbarten Willens nur in die Subjectivität des menschlichen Erkennens gesetzt werden soll. Auf dasselbe kommt aber auch Calvins Antwort hinaus. Calvin geht zwar davon aus, daß der auch in den Bösen wirkende und doch das Böse nicht wollende Wille Gottes auf gleiche Weise in der Schrift ausgesprochen sey, behauptet aber auch zugleich, daß dieses Wollen und nicht Wollen nur auf dem Standpunkt des menschlichen Bewußtseyns als ein doppelter Wille erscheine, an sich aber sey in Gott nur ein einfacher, sich nicht widerstreitender, unveränderlicher Wille anzunehmen, was nichts anders als Luthers verborgener Wille ist *). Soll nun aber dieses Wollen

*) In der Responsio auf die Calumniae nebulonis cujusdam, quibus odio et invidia gravare conatus est doctrinam Joh. Calvini de occulta Dei providentia 1558. S. 76. stimmt Calvin

Digitized by Google

und Nichtwollen in Ansehung des Bösen auf irgend eine Weise als einer und derselbe Wille Gottes gedacht werden könnten, so kann die Vermittlung immer nur darin gefunden werden, daß Gott zwar das Böse will, aber nicht als Böses, oder daß das Böse für ihn, sofern er es will, nichts Böses ist, als Böses eigentlich nicht ist, weil nur auf menschlichem Standpunkte als böse erscheint, was an sich nicht böse ist. Tantum interest, sagt Calvin mit Augustin's Worten (Enchir. ad Laur. c. 101.), quid velle homini, quid Deo congruat, et ad quem finem referatur cujusque voluntas, ut vel approbetur vel improbetur. Nam Deus, quae bene vult, per malas voluntates malorum hominum implet. Dieselbe Antwort gibt Calvin

2) durch die bekannte Unterscheidung, die er zwischen Wille und Gebot (voluntas und praeceptum) macht. Ohne Gottes Willen geschieht nicht, sagt Calvin I. 18, 3., was sogar wider seinen Willen geschieht, weil es nicht geschehen würde, wenn er es nicht zuließe, und er, der Gute, würde nicht zulassen, daß etwas Böses geschehe, wenn nicht er, der Allmächtige, auch bei den Bösen es wohl machen könnte. Auf diese Weise löse sich auch, ja verschwinde von selbst der Einwurf, daß wenn Gott nicht blos der Gottlosen sich bedient, sondern auch ihre Beschlüsse und Neigungen leitet, er aller Verbrechen Ur-

---

ganz mit Luther überein: Haec doctrinae meae summa est, quae in lege expressa est Dei voluntas, clare monstrare rectitudinem ei probari, iniquitatem ei odio esse. Et certe maleficiis non denunciaret poenam, si placerent: sed nihil obstet, quo minus inenarrabili suo consilio, quae fieri non vult, et facere vetat, fieri velit, in diversum finem. Hic mihi objicias, secum Deum pugnare: quaeram vicissim, an tuum sit, legem ei praescribere, ne judicii sui captum excedat? Clamat Moses, sua Deo arcana esse: in lege vero patefactum esse hominibus, quod utile cognitu est. Tu nihil nisi, quod tibi explicite patet, Deo non licere putabis? Ueber dem in der Schrift geoffenbarten Willen Gottes steht also nach Calvin wie nach Luther der verborgene.

Digitized by Google

heber sey, und daß folglich die Menschen ungerecht verdammt werden, wenn sie vollbringen, was Gott beschlossen hat, weil sie seinem Willen gehorchen. Denn fälschlich werde hier Gebot mit Wille verwechselt, welcher letztere von jenem, wie aus unzähligen Beispielen erhelle, sehr weit verschieden sey. Calvin gibt also zwar zu, daß Gott das Böse wolle, nicht aber, daß er es als Böses wolle oder gebiete. Indem die Bösen eine böse Handlung begehen, vollbringen sie zwar dasjenige, wovon Gott wollte, daß es geschehe, handeln aber dabei doch gegen Gottes Gebot. Bei Judas Verrath z. B., sagt Calvin, sey es eben so wenig erlaubt, die Schuld des Verbrechens Gott zuzuschreiben, der selbst wollte, daß sein Sohn sollte dem Tod übergeben werden, und ihn in den Tod gab, als dem Judas die Ehre der Erlösung beizulegen. Jede böse Handlung hat demnach eine doppelte Seite, eine, in Hinsicht welcher Gott das Böse will, und eine andere, in Hinsicht welcher Gott das Böse nicht will. Gott will nämlich das Böse in Hinsicht des Erfolgs, sofern dieser immer zu seiner Verherrlichung dienen muß; er will es aber nicht, sofern es für den Menschen Sünde ist; daher sein Gebot an die Menschen, das Böse nicht zu thun. Das Gebot, sofern es vom Willen unterschieden wird, ist daher immer nur der in dem einzelnen Menschen in Beziehung auf einzelne Handlungen reflectirte Wille Gottes: Gott will, daß das Böse geschehe, aber er will auch zugleich, daß es nicht geschehe, darum gibt er das Gebot, das Böse nicht zu thun. Fragt man, warum denn, wenn es Gottes Wille ist, daß seine Gebote gehalten werden, das Böse, das er verbietet, nicht auch wirklich nicht geschieht, so antwortet Calvin, im Begriff des Gebots liege es, daß in Ansehung desselben der Wille Gottes nicht immer geschehe. Deßwegen geschieht die Sünde, obgleich Gott sie nicht will. Was heißt nun dieß anders, als nur dieß: obgleich der Wille Gottes allmächtig ist, so kann er doch das Gute nicht ohne das Böse realisiren? Statt nach dem gewöhnlichen Begriff von der menschlichen Freiheit zu sagen, Gott kann, ohne die Freiheit aufzuheben, auch das Böse nicht aufheben, sagt Calvin, es gibt eine gewisse Seite des

Digitized by Google

göttlichen Willens, in Ansehung welcher der göttliche Wille ungeachtet der göttlichen Allmacht nicht realisirt wird, oder man muß von dem göttlichen Willen das göttliche Gebot unterscheiden, wobei es dann nichts Befremdendes hat, daß das göttliche Gebot nicht gehalten wird, oder daß, wie dieß Schleiermacher ausdrückt, ein göttliches Gebot nicht zugleich ein hervorbringender Wille ist in allen unter das Gebot gehörigen Fällen *). Es findet demnach auch nach dieser Unterscheidung ein Wollen und ein Nichtwollen statt, beides kann aber nur ein und derselbe göttliche Wille seyn, Gott will also zwar das Böse, aber er will nicht das Böse im Bösen. Das Böse als Böses existirt für den göttlichen Willen nicht, weil, wenn das Böse Object des göttlichen Willens wäre, der göttliche Wille auch in Beziehung auf dasselbe ein hervorbringender oder allmächtiger Wille seyn müßte. Ist nun aber das Böse nicht durch den allmächtigen Willen Gottes, so ist es eigentlich gar nicht, weil nur der göttliche Wille Alles in Allem wirkt. Es ist also immer nur das Negative am Positiven, die dem endlichen Seyn unzertrennlich anhängende Negativität, oder die Verneinung des Göttlichen.

3) Wie diese beiden Antworten, die Calvin auf die obige Frage gibt, im Grunde eine und dieselbe sind, so ist in ihnen auch schon die dritte enthalten, die die nothwendige Ergänzung derselben ist. Wenn das Böse zwar nicht ohne den Willen Gottes geschieht, aber doch von Gott nicht gewollt wird, so kann Gott das Böse nur um des Guten willen wollen. Er will es nur als das nothwendige Mittel zur Realisirung der göttlichen Endzwecke, oder zur

*) Der christl. Glaube zweite Ausg. I. Bd. S. 489. Am deutlichsten erklärt sich hierüber Calvin in der Responsio auf die Calumniae nebul. S. 78.: Certum responsum tenes, Deum ab omnibus exigere castitatem, quia eam in omnibus amat, diversas tamen volendi rationes ipsa experientia, me tacente, ostendit. Nam si aeque efficaciter vellet omnes esse castos, haud dubie castos omnes redderet. Nunc quum singulare ejus donum sit castitas, colligere promptum est, aliter velle, quod verbo praecipit, quam quod spiritu regenerationis implet.

Digitized by Google

Verherrlichung seines Namens. Gott sieht in dem Bösen nur das Gute, oder das Böse ist von ihm im Zusammenhang des Ganzen nur in Beziehung auf das Gute geordnet. Die Bösen sind daher, worauf Calvin immer wieder zurückkommt, nur das dienende Werkzeug in der Alles zum Guten führenden Hand Gottes, und wenn bei dieser Betrachtungsweise auf dem göttlichen Standpunkt das Böse im Guten verschwindet, so besteht auf dem menschlichen Standpunkt der eigentliche Charakter des Bösen darin, daß das Böse von den Bösen nur um des Bösen willen gewollt wird, aus eigener Lust und Begierde, ohne daß es als die nothwendige Vermittlung zur Realisirung des Guten betrachtet wird. Das Böse ist daher als Böses nur auf der Beschränktheit des menschlichen Standpunkts möglich. Man vergl. hierüber Inst. I. 17, 5.: Id requirit unum Deus a nobis, quod praecipit. Si quid adversus praeceptum designamus, non obedientia est, sed contumacia et transgressio. At nisi vellet, non faceremus. Fateor, sed an facimus mala in hunc finem, ut ei obsequium praestemus? At nobis ea nequaquam mandat: quin potius irruimus, non quid ille velit, cogitantes, sed libidinis nostrae intemperie sic furentes, ut contra ipsum destinato consilio nitamur. Atque hac ratione, male agendo, justae ejus ordinationi servimus, quia pro immensa suae sapientiae magnitudine, ad bene agendum, malis instrumentis uti bene probeque novit. Ac vide, quam insulsa sit eorum argumentatio: impunita esse auctoribus suis scelera volunt, quia nonnisi Dei dispensatione patrantur. Ego plus concedo: fures et homicidas, et alios maleficos, divinae esse providentiae instrumenta, quibus Dominus ipse ad exsequenda, quae apud se constituit, judicia utitur. Atqui eorum malis ullam inde excusationem deberi nego. Quid enim? An vel eadem secum iniquitate Deum implicabunt, vel suam pravitatem illius justitia operient? Neutrum possunt. Quo minus se purgent, propria conscientia redarguuntur, quo minus Deum insimulent, totum in se malum deprehendunt, penes ipsum nonnisi legitimum malitiae suae usum. Sed

Digitized by Google

enim per ipsos operatur. Et unde, quaeso, foetor in cadavere, quod calore solis tum putrefactum, cum reseratum fuerit? Radiis solis excitari omnes vident: nemo tamen illos foetere ideo dicit. Ita quum in homine malo subsideat mali materia et culpa, quid est, quod inquinamentum aliquod contrahere putetur Deus, si ad suum arbitrium utatur ejus ministerio? Das Böse iſt alſo in der Hand Gottes immer nur ein Mittel zur Realiſirung des Guten*), als

*) Es iſt nur eine andere Wendung eben dieſer Idee, wenn Calvin die von Menſchen begangenen böſen Thaten als göttliche Strafgerichte darſtellt. Gott ſtraft das Böſe durch Böſes. Jam aut plus quam coecus es, erwidert Calvin ſeinem Gegner in der genannten Responsio S. 77., aut vides, quum te ab adulterio prohibet voce sua Deus, nolle te esse adulterum, et tamen in adulteriis, quae damnat, justa judicia exercere, quod certe nisi sciens et volens non faceret. Si brevius perstringi cupis: adulterium fieri non vult, quatenus pollutio est, violatio sancti ordinis, legis denique transgressio, quatenus tam adulteriis, quam aliis maleficiis utitur ad exsequendas suas vindictas, certe non invitus fungitur judicis officio. Quod enim crudeliter tam Chaldaei, quam Assyrii per horrendas caedes grassati sunt, hoc in ipsis non laudabimus, imo Deus se vindicem fore pronunciat, qui tamen rursus alibi praedicat, sacrificia sibi hoc modo parari. Tu velle Deum negabis, quod honorifico sacrificii nomine dignatur? Tandem igitur expergiscere, et agnoscas, ubi homines prava cupiditate praecipites aguntur, Deum occultis et inenarrabilibus modis judicia sua moderari. — Scortatio Deo pudicitiae authori displicet, idem tamen incestuosa libidine Absalom Davidem ulcisci voluit. Sanguinem humanum effundi vetat, quia imaginem suam ut amore prosequitur, ita tuetur sua protectione, et tamen ex impiis gentibus percussores excitavit filiis Eli, quia voluit eos occidere. Sic enim ad verbum docet sacra historia. Si te impedit tua caecitas, vident omnes oculati, consentaneum esse, ut Deus, qui scortationem et caedes, quatenus peccata sunt, vel (quod eodem redit) peccatum, legis suae transgressionem, in scortatione caedibusque odit, idem et per caedes et per alia quaevis maleficia, justas de

Digitized by Google

Böses im eigentlichen Sinne ist es immer nur eine rein menschliche That. Wird man nun auch von diesem Gesichtspunkt aus immer wieder auf den von Gott geordneten Fall des Menschen zurückgetrieben, welcher als die Erbsünde die Wurzel und Quelle alles Bösen ist, so zeugt doch das menschliche Bewußtseyn in jedem Falle von der dem Menschen anhaftenden Schuld des Bösen, und in Beziehung auf Gott fällt der Begriff des Bösen zuletzt immer nur mit dem Begriff der mit der geschaffenen Welt unzertrennlich verbundenen Endlichkeit zusammen.

Je größer die Consequenz ist, mit welcher Calvin den von den Reformatoren in Ansehung des sittlichen Verhält-

---

hominum peccatis poenas exigens, judicia sua exerceat. Dieselbe Ansicht, nach welcher Augustin die Erbsünde sowohl peccatum, als poena peccati nennt. Das Böse trägt immer zugleich seine eigene Strafe in sich. H. D. Möhler bemerkt S. 25. 1. A. S. 26. 2. A. über Calvins Lehre, daß Gott z. B. irgendwen zum Mord reize, aber aus keiner andern Absicht, als eine begangene Unthat zu strafen: „Wir überlassen es der Beurtheilung eines Jeden, ob die Idee Gottes den Gebrauch solcher Mittel rechtfertige, und wie überaus schädlich und alle menschliche Moralität vernichtend es wäre, wenn die Menschen hierin Gott nachahmten.“ Es ist dieß sehr wahr und richtig, sobald man die gewöhnlichen Begriffe der Freiheit und des moralisch Bösen voraussetzt. Allein Calvin zieht sich in letzter Beziehung immer wieder in die Ansicht zurück, daß das Böse nur die Verneinung des Guten und Göttlichen ist, oder das allem Erschaffenen anhängende Endliche, das nichts anderes ist, als die Grenze der göttlichen Thätigkeit. Von diesem Gesichtspunkt fällt jene Frage: ob die Idee Gottes den Gebrauch solcher Mittel rechtfertige, mit der Frage zusammen, ob Gott, wenn er durch Schöpfung der Welt seine schöpferische Thätigkeit offenbaren wollte, eine andere als eine endliche, in ihrer Endlichkeit unvollkommene, durch eine zeitliche Entwicklung bedingte Welt schaffen konnte, eine Frage, deren Nichtbeantwortung man wenigstens dem calvinischen Systeme nicht in höherem Grade zum Vorwurf machen kann, als irgend einem andern.

Digitized by Google

nißes des Menschen zu Gott genommenen Standpunct durchzuführen suchte, desto auffallender treten die Puncte hervor, auf welchen ein solches System in Widerspruch mit sich selbst kommen muß. Die Ansicht, welche Luther und Calvin über die menschliche Willensfreiheit und die göttliche Allmacht aufstellen, hat den rein negativen Begriff des Bösen zur nothwendigen Folge. Allein diesen Begriff vermochte Calvin insbesondere nicht in seiner Reinheit festzuhalten. Er steht nur im Hintergrunde des Systems, um ihn, wenn es nöthig war, gegen Einwendungen, gegen die man sich rechtfertigen mußte, zu Hülfe zu nehmen. In der Darstellung des Systems selbst aber, geht der negative Begriff des Bösen immer wieder in den positiven über, und das Böse erscheint als ein selbstthätig wirkendes Princip, wobei die nicht zu lösende Alternative entsteht: das Böse als ein selbstthätig wirkendes Princip ist entweder durch die göttliche Allmacht selbst gesezt, was die Idee der göttlichen Heiligkeit aufhebt, oder es ist in einer von der göttlichen Thätigkeit verschiedenen und von ihr unabhängigen menschlichen Thätigkeit begründet, was im Widerspruch steht mit der Idee der göttlichen Allmacht. Um dem erstern auszuweichen, legt Calvin seiner Beschreibung der der menschlichen Natur inwohnenden Sündhaftigkeit einen so positiven Begriff des Bösen zu Grunde, wie derselbe nur unter Voraussetzung der menschlichen Willensfreiheit im gewöhnlichen Sinne des Worts gedacht werden kann. Sein Begriff von der Erbsünde ist derselbe mit dem augustinischen, obgleich zwischen Calvin und Augustin der große Unterschied stattfindet, daß Augustin von der Idee der Freiheit, Calvin von der Idee der göttlichen Allmacht ausgeht. Da auf diese Weise bei Calvin der in sein System allein passende negative Begriff des Bösen, als der natürlichen Unfähigkeit zum Guten, in den positiven, den Begriff einer von der Selbstthätigkeit des Willens ausgehenden, verkehrten Richtung übergeht, und gleichwohl die Ursache derselben, der von Gott geordnete Fall des Menschen, mit der Natur des Menschen gleich ewig gesezt wird, so erhielt dadurch

Digitized by Google

sein System einen gewißen dualistischen Character, der sich am auffallendsten in dem Gegensatz ausdrückt, welchen Calvin zwischen den Erwählten und Verdammten, der göttlichen Gnade und der göttlichen Gerechtigkeit, einem Rathschluß zum Leben und einem Rathschluß zum Tode annimmt. Wie zwischen den Erwählten und Verdammten eine von Ewigkeit gesezte, nie auszugleichende Kluft besteht, so liegen auch die beiden Gebiete, in welchen sich jene göttlichen Eigenschaften bewegen, völlig getrennt auseinander, und Calvin stimmt ganz Augustin bei, daß Gott nur durch den Gegensatz der Erwählten und Verdammten seine Gnade und Gerechtigkeit in gleich hellem Lichte offenbaren konnte (Inst. III. 23, 11.). Die hieraus entstehende, dem calvinischen System eigene, unerträgliche Härte, das von Calvin selbst offen ausgesprochene horribile des göttlichen Decrets, kann nur auf dem Wege gehoben werden, auf welchem Schleiermacher das calvinische System zu modificiren suchte. Geht die ganze Betrachtung von der Idee der göttlichen Allmacht aus, so können die Erwählten und Verworfenen nicht schlechthin einander entgegengesezt seyn, sondern es findet zwischen beiden nur das abstufende Verhältniß einer fortgehenden Entwicklung statt. Die Verworfenen oder Verdammten bezeichnen nur eine Stufe, auf welcher im Umfang der menschlichen Natur irgend welche Einzelwesen der ganzen Gattung stehen müßen, wie es in jeder Gattung auch unterste Glieder gibt, aber ebendeßwegen ist auch diese Stufe eine von der göttlichen Liebe nicht ausgeschlossene Entwicklungsstufe. Die Verworfenen sind nur die Uebersehenen, die noch am wenigsten zur Persönlichkeit des geistigen Lebens Emporgehobenen, in Ansehung welcher von einer grundlosen Willkühr so wenig die Rede seyn kann, als man bei irgend einem Individuum fragen darf, warum es gerade dieses ist und nicht ein anderes. Die ganze Menschheit ist nach dieser Ansicht als eine Gesammtmasse zu betrachten, die durch das höhere Lebensprincip, das Christus ist, allmählig belebt wird, und die Verwerfung und Erwählung des Einzelnen sind nur die entge-

Digitized by Google

gengesezten, aber stets zusammengehörigen Theile desselben göttlichen Rathschlusses, das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft, aber auf natürliche Weise in den geistigen Leib Christi umzubilden. So sehr Calvin den strengen Gegensatz der Erwählten und Verworfenen festhält, so blicken doch auch schon in seinem System die Grundideen einer denselben ausgleichenden Ansicht durch. Am deutlichsten erhellt dieß aus dem großen Gewicht, das Calvin auf den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist legt, die beiden Principien, mit welchen der Gegensatz zwischen Sünde und Gnade ihm völlig gleichbedeutend ist. Tao in hominis natura, sagt Calvin Inst. II. 3, 1., nihil esse, nisi carnem, et inde quippiam, si potes, boni elice. — Sic carni comparatur, ut nihil relinquatur medium. Ergo quidquid non est spirituale in homine, secundum eam rationem dicitur carneum. Nihil autem habemus spiritus, nisi per regenerationem. Est igitur caro, quidquid habemus a natura. Wenn auch Fleisch und Geist als zwei einander widerstreitende Principien betrachtet werden können, so ist doch zwischen beiden kein absoluter, sondern nur ein relativer Gegensatz, und unter dem Fleisch ist nichts anders zu verstehen, als die vom göttlichen Geiste noch nicht durchdrungene Naturseite des menschlichen Wesens, die zwar das wahrhaft geistige Princip nicht aus sich selbst erzeugen kann, und insofern sich rein negativ zu demselben verhält, aber doch alle Empfänglichkeit hat, dasselbe in sich aufzunehmen. Je entschiedner aber Fleisch und Geist nur als die beiden zusammengehörigen Principien einer und derselben Einheit genommen werden, desto widersprechender wäre es, in der Menschheit zwei absolut getrennte Classen anzunehmen, und sie wie Fleisch und Geist zu unterscheiden. Calvin hat daher selbst seinem absoluten Gegensatz zwischen den Erwählten und Verworfenen das beste Gegengewicht dadurch entgegengesezt, daß er, sosehr er auf der einen Seite die Erbsünde mit ächt augustinischen Farben als ein die ganze menschliche Natur durchdringendes Verderben schildert, doch auf der andern nicht minder die auch im Zustande des Falls gebliebenen

Digitized by Google

hohen Vorzüge derselben erhebt, und den göttlichen Geist, als das einzige Princip der Wahrheit, auch ausserhalb der Sphäre des Christenthums wirken läßt*). So treten Geist

*) Man vergl. die treffliche Entwicklung Inst. II. 2, 12. f.: Videmus, insitum esse humano ingenio desiderium nescio quod indagandae veritatis, ad quam minime adspiraret nisi aliquo ejus odore ante percepto. Est ergo jam haec nonnulla humani intellectus perspicientia, quod virtutis amore naturaliter capitur. — quamquam haec qualiscunque appetentia, antequam cursus sui stadium ingrediatur, deficit, quia mox concidit in vanitatem. — Neque tamen ita conatus ejus semper in irritum cedunt, quin aliquid assequatur — quin exiguum quiddam et de superioribus delibet. — Quoties ergo in profanos scriptores incidimus, illa, quae admirabilis in iis affulget, veritatis luce admoneamur, mentem hominis, quantumlibet ab integritate sua collapsam et perversam, eximiis tamen etiamnunc Dei donis vestitam esse et exornatam. Si unicum veritatis fontem Dei spiritum esse reputamus, veritatem ipsam neque respuemus, neque contemnemus, ubicunque apparebit, nisi velimus in spiritum Dei contumeliosi esse; non enim dona spiritus sine ipsius contemtu et opprobrio vilipenduntur. Quid autem? veritatem affulsisse antiquis jurisconsultis negabimus, qui tanta aequitate civilem ordinem et disciplinam prodiderunt? Philosophos caccutiisse dicemus, cum in exquisita ista naturae contemplatione, tum artificiosa descriptione? — Imo ne sine ingenti quidem admiratione veterum scripta legere de his rebus poterimus; admirabimur autem, quia praeclara, ut sunt, cogemur agnoscere. Porro laudabilene aliquid aut praeclarum censebimus, quod non recognoscamus a Deo provenire? Pudeat nos tantae ingratitudinis, in quam non inciderunt ethnici poetae, qui et philosophiam et leges et bonas omnes artes deorum inventa esse confessi sunt. Ergo quum homines istos, quos scriptura φυσικους vocat, usque eo fuisse pateat in rerum inferiorum investigatione acutos et perspicaces, talibus exemplis discamus, quot naturae humanae bona Dominus reliquerit, postquam vero bono spoliata est. Ne-

Digitized by Google

und Fleisch, das Göttliche und Menschliche, das Uebernatürliche und Natürliche, mehr und mehr zusammen, als die beiden Principien, deren gegenseitiges Verhältniß zwar auf die verschiedenste Weise wechselt, aber doch immer nur so, daß das eine nicht schlechthin ohne das andere gedacht werden kann. Wie Seele und Leib die wesentlich zusammengehörigen Principien einer und derselben organischen Einheit sind, so in höherer Beziehung Geist und Fleisch, und wenn auch

---

que tamen interim obliviscamur, haec praestantissima divini spiritus esse bona, quae in publicum generis humani bonum, quibus vult, dispensat. — Neque est, cur roget quispiam: quidnam cum spiritu commercii impils, qui sunt a Deo prorsus alieni? Nam quod dicitur spiritus Dei in solis fidelibus habitare, id intelligendum de spiritu sanctificationis, per quem Deo ipsi in templa consecramur. Neque tamen ideo minus replet, movet, vegetat omnia ejusdem spiritus virtute, idque secundum uniuscujusque generis proprietatem, quam ei creationis lege attribuit. — At vero, ne quis hominem valde beatum putet, quum sub elementis hujus mundi tanta veritatis comprehendendae energia illi conceditur: simul addendum est, totam istam et intelligendi vim et intelligentiam, quae inde consequitur, rem esse fluxam et evanidam coram Deo, ubi non subest solidum veritatis fundamentum. — Naturalia haec, quae restabant, corrupta, non quod per se inquinari possint, quatenus a Deo proficiscuntur, sed quia polluto homini pura esse desierunt, ne quam inde laudem consequatur. Calvin hält daher §. 13. die Unterscheidung fest, esse aliam quidem rerum terrenarum intelligentiam, aliam vero coelestium, und in Ansehung der leztern die Behauptung: ad hanc veritatem nec appropinquat, nec contendit, nec collimat humana ratio, ut intelligat, quis sit verus Deus, qualisque erga nos esse velit. — Indicat quidem (scriptura Joh. 1, 4.), hominis animam fulgore divinae lucis irradiari, ut nunquam plane vel exigua saltem ejus flamma, vel saltem scintilla destituatur, sed ea tamen illuminatione Deum non comprehendere. Cur id? quia ejus acumen, quantum ad Dei notitiam, mera est caligo (§. 19.).

Digitized by Google

das wahrhaft geistige Leben im höchsten Sinne nur auf dem Gebiete des christlichen Lebens hervortreten kann, so trägt doch auch der natürliche Mensch Elemente eines geistigen Lebens in sich, die als Uebergangs- und Anknüpfungspuncte für das durch Christus mitzutheilende geistige Princip, durch das sich der Mensch auf die höchste Entwicklungsstufe einer wahrhaft geistigen Persönlichkeit erhebt, anzusehen sind. Anders kann das Verhältniß dieser Principien auch schon nach den Bestimmungen nicht gedacht werden, die Calvin über den ursprünglichen Zustand des Menschen aufstellt. Muß der Fall, sofern er von Gott geordnet ist, mit der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur zusammengedacht werden, so bildet beides zusammen die doppelte Seite des menschlichen Wesens, den Gegensatz, in dessen Sphäre es sich so entwickelt, daß der Zustand des Falles die Vermittlung ist zwischen der als Idee vorangestellten, ursprünglichen Vollkommenheit (der justitia originalis), und ihrer Realisirung durch Christus, durch welchen sie erst zur Wahrheit und Wirklichkeit kommt (I. 15. 4.). Wenn demnach auch Calvin in den Erwählten und Verworfenen seines Systems einen streng dualistischen Gegensatz zu setzen scheint, so enthält dieses System auch wieder Ideen, die uns mit gutem Grunde berechtigen, jenen strengen Gegensatz zu mildern, und als einen blos relativen aufzufassen.

Diese ausführlichere Untersuchung der beiden einander entgegenstehenden Theorien über die menschliche Freiheit und die göttliche Prädestination war nothwendig, um den zwar zunächst nur dem calvinischen System gemachten, aber nach unserer Ansicht auf das protestantische System überhaupt zurückfallenden Vorwurf, daß Gott Urheber des moralisch Bösen werde, nach seinem tieferen Grunde zu würdigen. So wenig wir zugeben zu dürfen glauben, daß dem calvinischen System, wenn es nach seinem ganzen Zusammenhang betrachtet wird, dieser Vorwurf mit Recht gemacht werden könne, so wenig wollen wir auf der andern Seite läugnen, daß es in seiner strengen Consequenz auf einen Punct führt,

Digitized by Google

auf welchem es keine vollkommene Befriedigung gewähren kann. In dem negativen Begriff des Bösen, welchen es zu seiner nothwendigen Grundlage hat, bleibt immer etwas zurück, was dem sittlichen Bewußtseyn widerstreitet, und man sieht sich daher hier auf einen Standpunct gestellt, auf welchem man von der Idee einer absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gott unwillkührlich wieder zu der Idee der freien Selbstbestimmung zurückgetrieben wird, mit welcher allein der Begriff des Bösen als eines selbstthätigen Willensactes sich vereinigen läßt. Indem wir aber dieß dem Verfasser gerne zugeben, fordert die Billigkeit, ebensowenig auch die schon früher hervorgehobenen, großen Bedenklichkeiten zu übersehen, auf welche jene andere Theorie stößt. Hieraus ergibt sich uns aber überhaupt die Ueberzeugung, daß hier zwei Ansichten einander gegenüberstehen, von welchen jede in ihrer Consequenz auf ein System führt, von welchem man sich wieder zurückgestoßen sieht. Setzt die Idee der Freiheit streng festgehalten das Christenthum auf eine zu untergeordnete Stufe herab, so verlangt dagegen die Idee der absoluten Prädestination ein Zurücktreten der Idee der Freiheit, gegen das sich das sittliche Bewußtseyn des Menschen sträubt. Von diesem Gesichtspunct aus sind beide Ansichten weniger nach der streng systematischen Consequenz, in welcher sie durchgeführt werden sollten, als vielmehr nur nach dem ihnen zu Grunde liegenden religiösen Interesse zu würdigen, in dieser Beziehung aber ist unstreitig der entschiedene Vorzug dem protestantischen System zuzuerkennen. Indem das katholische System auf das Princip der Freiheit sich stützt, verfällt es unvermeidlich in einen Pelagianismus, welcher das Bedürfniß der Erlösung und die Idee und Realität der Erlösung selbst in dem Grade schwächt und aufhebt, in welchem er die menschliche Natur in ihrer Integrität stehen läßt. Der Mensch ist an sich schon rein und gut, wofern er nur bleibt, wie er schon von Natur ist, und seine Sinnlichkeit trägt an und für sich noch keineswegs den Keim des Bösen in sich. Nach dem protestantischen System aber muß alles, was zur

Digitized by Google

Natur des Menschen gehört, erst in ein höheres geistiges Princip aufgenommen, dadurch erst geläutert und geheiligt werden, weil der Mensch für sich selbst, Gott gegenüber, nichts ist, und nichts in sich hat, was der Idee seiner göttlichen Bestimmung entspricht, sondern alles, was er werden soll, erst durch die Mittheilung der Gottheit, durch die göttliche Gnade werden kann. Daher das dem Protestantismus eigene Bestreben, über die Sphäre der eigenen Natur und des unmittelbaren Selbstbewußtseyns hinauszugehen, die menschliche Natur nicht als eine von Anfang an seyende, sondern als eine erst gewordene und werdende aufzufassen, und das Daseyn des Menschen im Guten und Bösen an einen höheren Anfangspunct anzuknüpfen. Wie der Mensch in Ansehung des Bösen sich in der innern Nichtigkeit seiner schon im ersten Momente des Werdens von Gott abgekehrten und abgefallenen Natur erfassen soll, so soll er alles, was er im Guten ist, als etwas erst durch göttliche Mittheilung in ihm Gewordenes betrachten, ja auf die ewige Idee seiner Erwählung zurückführen. Will also der Katholicismus in seiner Idee der Freiheit dem Menschen ein eigenes Gebiet abgrenzen, in welchem er sich mit einer großen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit soll bewegen können, so macht dagegen der Protestantismus ihn durchaus von einer unmittelbaren göttlichen Thätigkeit abhängig, und läßt die Idee der freien Selbstbestimmung nur so weit stehen, um dem Menschen das volle Bewußtseyn seines jeder positiven Realität ermangelnden Wesens zu geben. Nur in diesem rein religiösen Interesse, den Menschen nichts wahrhaft Gutes schon von Natur seyn zu lassen, sondern ihn alles erst durch die göttliche Gnade werden zu lassen, hat der Widerwille seinen Grund, mit welchem sich die Reformatoren gegen die Idee der Freiheit, als eine völlig unchristliche, selbst aus dem Sprachgebrauch zu verbannende, aussprachen *). Wie

*) Man vergl. die vom Verfasser S. 12. aus Melanchthons Loci theol. angeführte Stelle, und Calv. Inst. rel. chr. II. 2, 8.:

Digitized by Google

dagegen eben dieses Interesse nur in der calvinischen Idee der Prädestination zu seiner Ruhe zu kommen schien, ist besonders aus folgender Stelle Calvins Inst. rel. chr. III. 21, 1. zu sehen: Nunquam liquido, ut decet, persuasi erimus, salutem nostram ex fonte gratuitae misericordiae Dei fluere, donec innotuerit nobis aeterna ejus electio, quae hac comparatione gratiam Dei illustrat, quod non omnes promiscue adoptat in spem salutis, sed dat aliis, quod aliis negat. Hujus principii ignorantia quantum ex gloria Dei imminuat, quantum verae humilitati detrahat, palam est. — Qui hoc exstinctum volunt — ipsam humilitatis radicem evellunt. — Nec vero alibi solidae fiduciae fultura, etiam Christo authore, qui, ut nos inter tot discrimina, insidias et lethales conflictus omni metu liberet, invictosque reddat, salvum fore promittit, quidquid a patre accepit in custodiam.

Zweiter Abschnitt.

Lehre von der Rechtfertigung.

Der Verfasser bemerkt sehr richtig, daß die Verschiedenheit der Auffassung des Falles der Menschheit von dem entscheidendsten Einfluß auf die Lehre von der Erhebung aus dem Falle seyn muß, aber ebenso wahr ist aus demselben Grunde, daß jede unrichtige Auffassung der protestantischen Lehre von der Erbsünde auch eine unrichtige Auffassung der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung zur Folge haben muß. Davon hat der Verfasser, wie sich leicht nachweisen läßt, überall die unläugbarsten Beweise gegeben.

Der Gang, welchen der Verfasser nimmt, ist folgender: Er gibt zuerst eine allgemeine Darstellung der Weise, in welcher der Mensch nach den verschiedenen Confessionen ge-

---

sine ingenti periculo non posse retineri censeo (vocis hujus [libertatis] usum), magno contra ecclesiae bono futurum, si aboleatur, neque ipse usurpare velim, et alios, si me consulant, abstinere optarim.

Digitized by Google

rechtfertigt wird, und läßt auf diese erst die Darstellung der Differenzen im Einzelnen folgen, welche 1) in Ansehung der bei der Rechtfertigung thätigen Kräfte von dem Verhältniß der Thätigkeit Gottes zu der des Menschen bei der Wiedergeburt nach dem katholischen und lutherischen System, und der Lehre der Reformirten, vom Verhältniß der Gnade zur Freiheit und der menschlichen Mitwirkung, oder der Lehre von der Prädestination handelt, und 2) in Ansehung des Resultates der Thätigkeit dieser Kräfte die näheren Bestimmungen des katholischen und protestantischen Begriffs von der Rechtfertigung entwickelt. An die Lehre von der Rechtfertigung schließt sich die Lehre vom rechtfertigenden Glauben, nach der katholischen, lutherischen und reformirten Betrachtungsweise, und die katholische und protestantische Lehre von den guten Werken an. Es erhellt aus diesem Ueberblick, daß hier einige Lehren zur Sprache gebracht werden, in deren Untersuchung wir schon in dem ersten Abschnitt eingehen mußten; wir werden daher die diese Lehren betreffenden Puncte nur kurz berühren, und als Hauptgegenstand dieses Abschnittes den Gegensatz der beiden Lehrbegriffe in der Lehre von der Rechtfertigung und vom Glauben näher erörtern.

Was die Lehre von dem Verhältniß der Thätigkeit Gottes zu der des Menschen bei der Wiedergeburt betrifft, so haben wir dem Verfasser bereits die Inconsequenz zugegeben, mit welcher die Conkordienformel auf der einen Seite dem Menschen jede Fähigkeit abspricht, auf irgend eine Weise zum Werke der Wiedergeburt selbstthätig mitzuwirken, auf der andern Seite aber doch wieder die göttliche Thätigkeit durch eine im Menschen selbst stattfindende Dispposition bedingt seyn läßt, sofern sie annimmt, daß der göttliche Geist nur in einem solchen Moment den Menschen ergreifen kann, in welchem der Mensch ihm nicht widersteht. Ein solcher Moment aber kann nicht angenommen werden, weil sich alle Menschen in dem gleichen Zustande der Unfähigkeit des Nichtwiderstehens befinden, sollte er also bei Einzelnen eintreten können, so würde die Wirksamkeit des göttlichen Geistes an

Digitized by Google

dem Menschen entweder etwas rein zufälliges seyn, oder sie müßte, wenn sie nichts zufälliges seyn soll, durch die menschliche Willensfreiheit bedingt seyn, und es würde mithin dem Menschen auf der einen Seite die Freiheit des Willens abgesprochen, auf der andern wieder zugestanden. Kann daher als ächt protestantische Lehre, in Ansehung der Wiedergeburt des Menschen, nur diejenige Fassung gelten, die ihr ursprünglich von Luther und Melanchthon, und nachher insbesondere von Calvin gegeben worden ist, so ist es allerdings nur die göttliche Thätigkeit, durch welche der Mensch zur Wiedergeburt erweckt und belebt wird, diese Lehre läßt sich aber gegen die Einwendungen, die ihr gemacht werden, ebenso leicht rechtfertigen, als die sie begründende Lehre von der Erbsünde. Denn was ist einfacher, als die Folgerung, daß der Mensch, wenn er, im Zustande der Erbsünde, durch seine rein natürlichen Kräfte nichts wahrhaft Gutes und Geistiges aus sich erzeugen kann, der Mittheilung eines höhern geistigen Princips bedarf, durch dessen Wirksamkeit er erst werden kann, was er werden soll? Ist der natürliche oder psychische Mensch von dem pneumatischen wesentlich verschieden, so kann die Vermittlung, durch welche aus dem psychischen Menschen der pneumatische hervorgeht, oder jener zu diesem wiedergeboren und umgeschaffen wird, nur das Pneuma als göttliches Princip seyn. Allein eben dieser Begriff einer neuen Schöpfung ist es, in welchen der Verfasser die Einwendungen zusammenfaßt, die er hier der protestantischen Lehre entgegensetzen zu müssen glaubt. Wird der Mensch umgeschaffen, so müssen ihm auch neue Kräfte und Vermögen mitgetheilt werden, und der Verfasser kommt daher auf die früher dargelegte Ansicht zurück, daß nach der protestantischen Lehre das durch die Erbsünde Verlorene keine bloße Qualität des menschlichen Geistes seyn könne, sondern nur das höhere Willens- und Erkenntniß-Vermögen selbst. Dieses verlorene Vermögen kehre nun in der Wiedergeburt zurück, welche demnach in nichts anderem bestehen soll, als darin, daß der im Geschäfte der Wiedergeburt allein thätige Geist

Digitized by Google

Gottes die durch Adams Fall verloren gegangene religiös-sittliche Anlage, das Glaubens- und Willensvermögen, in den mangelhaft gewordenen geistigen Organismus wieder einfüge, und somit die innern Ohren wieder ansetze. S. 82. 1. A. S. 83. 2. A. Da wir diese materialistische oder atomistische Ansicht, nach welcher sich der Verf. Fall und Erlösung in der protestantischen Lehre immer als ein quantitatives Hinwegnehmen und Hinzusetzen denken zu müssen meint, schon in der Lehre von der Erbsünde zurückgewiesen haben, so können wir sie auch hier nicht gelten lassen, und es genügt daher hier schlechthin die Folgerung zu läugnen, die der Verfasser aus einer falschen Prämisse zieht, ohne daß wir für nöthig erachten können, in eine neue Widerlegung der Absurdität, die der protestantischen Lehre aufgebürdet wird, daß der Mensch im Zustande des Falles eigentlich nicht mehr Mensch sey, uns einzulassen. Daran aber müssen wir auch vom Gesichtspunct der Lehre von der Erlösung aus festhalten, daß die Erlösung und somit auch die Wiedergeburt nur eine neue Schöpfung seyn kann. Denn sobald sie nicht als eine neue Schöpfung betrachtet wird, wird eben dadurch der Begriff der Erlösung selbst aufgehoben, da eine Erlösung, die nicht ein neues, in dem vorangehenden Zustande nicht begründetes Lebensprincip sezt, auch keine Erlösungsbedürftigkeit voraussezt, und somit auch keine Erlösung im wahren Sinne des Worts seyn kann. Sofern aber die beiden Begriffe, Schöpfung und Erlösung, auch wieder wesentlich verschieden sind, und die Erlösung nicht schlechthin und in jeder Beziehung eine Schöpfung ist, sondern nur eine neue Schöpfung, so ist dadurch die Ansicht nicht ausgeschlossen, die Veränderung, in deren Wesen die Wiedergeburt besteht, als eine solche aufzufassen, deren Möglichkeit nicht ausserhalb der Sphäre der durch die erste Schöpfung vorhandenen Natur liegt. Der Begriff der Erlösung, als einer neuen Schöpfung, läßt sich daher, von dieser Seite betrachtet, auch wieder auf den Begriff einer zu einer neuen Potenz des geistigen Lebens sich erhebenden Entwicklung zurückführen, oder

Digitized by Google

die Erlösung ist eine neue Schöpfung, sofern sie der die Schöpfung vollendende göttliche Act ist. Derselbe Einwurf kehrt in einer andern Form in der Behauptung wieder, daß die Lehre von einer neuen Schöpfung die Identität des Bewußtseyns aufhebe, und gar nicht abzusehen sey, wie der Wiedergeborene, der Neugeschaffene, sich als dasselbe Subject soll erkennen können, wenigstens werde es ihm nicht leicht werden; sezt der Verfasser geistreich hinzu, wenn er nicht vor den Spiegel trete, und zu seinem Vergnügen die Bemerkung mache, daß er stets dieselbe Nase gehabt habe, und folglich auch derselbe Mensch, wie von jeher, sey. Auch sey nicht zu begreifen, wie eine Reue möglich seyn solle, denn die neu eingetretenen Kräfte werden sich schwerlich das zu bereuen entschließen wollen, was sie nicht gethan haben, und die alten können nicht, da das Göttliche nicht in ihren Bereich gehöre. Es wenig die Zweiheit der Naturen in der Person des Erlösers die Einheit des persönlichen Lebens und die Identität des Bewußtseyns aufhebt, ebensowenig kann dieß von dem Verhältniß des alten und neuen Menschen behauptet werden, sondern der alte Mensch ist zwar ein anderer als der neue, und der neue ein anderer als der alte, aber es ist doch immer ein und derselbe Mensch, und es gibt keinen Moment, in welchem die Continuität des Bewußtseyns völlig aufgehoben ist. Zu läugnen ist zwar allerdings nicht, daß die Concordienformel namentlich, nach der bekannten Schilderung, die sie von dem Zustande der Erbsünde gibt, in dem alten Menschen einen so feindlichen Widerstand gegen das neue geistige Leben des neuen Menschen voraussezt, daß sich kaum begreifen läßt, wie bei diesem scharfen Gegensatz der alte und neue Mensch zu einer Einheit zusammengehen können. Wir können aber, wie aus unsrer obigen Entwicklung von selbst hervorgeht, das Einseitige dieser Darstellung unbedenklich zugeben, ohne daß deßwegen eine wesentliche Vorstellung der symbolischen Lehre unserer Kirche aufgegeben werden muß. Nehmen wir den Gegensatz des alten und neuen Menschen als den Widerstreit des Fleisches

Digitized by Google

und Geistes, so haben wir zwar hier zwei wesentlich verschiedene, einander entgegengesezte Principien, aber der Gegensatz derselben darf doch nicht so weit ausgedehnt werden, daß nicht zwischen beiden auch wieder etwas vermittelndes gedacht wird. Wie die Einheit des Menschlichen und Göttlichen in der Person des Erlösers auf der Verwandtschaft beruht, die an und für sich zwischen dem Göttlichen und Menschlichen stattfindet, so muß auch der Geist eine natürliche Beziehung zum Fleisch, und das Fleisch zum Geist haben, und es muß daher, wenn aus dem alten Menschen der Sünde der neue Mensch hervorgehen soll, schon im Fleisch ein gewißer Anknüpfungspunct für das Geistige, eine Empfänglichkeit für dasselbe vorausgesezt werden, durch welche die Continuität und Identität des Bewußtseyns bedingt wird. Daß diese Ansicht ganz im Geist der protestantischen Lehre ist, beweist die schon erwähnte calvinische Bestimmung des Gegensatzes zwischen Geist und Fleisch. Findet sich nun hier nichts, was zu der Behauptung berechtigte, die protestantische Vorstellung sey eine unhaltbare, und des innern Zusammenhangs ermangelnde, so fragt sich dagegen, ob sich auch die katholische Lehre auf gleiche Weise rechtfertigen läßt. Dieß müssen wir mit gutem Grunde bezweifeln, so sehr auch der Verf. sie als die allein wahre darzustellen sucht. Während er auch hier wieder gegen die protestantische Lehre die Absurdität geltend macht, daß durch die Erbsünde die religiös-sittliche Anlage dem Menschen genommen worden sey, klagt er selbst darüber, daß man allenthalben eine, man möchte beinahe sagen, absichtliche Entstellung der katholischen Lehre bei den Reformatoren entdecke, denen der zarte und feine Sinn des katholischen Dogma, welches Natur und Gnade sehr sorgfältig auseinander halte, entgangen sey. Der so ununterbrochen der katholischen Lehre gemachte Vorwurf, daß sie pelagianisch sey, finde darin seine Erklärung, daß das katholische Dogma auch im gefallenen Menschen noch religiös-sittliche Kräfte annehme, die für sich schon nicht gerade immer sündigen, und auch in der Wiedergeburt verwen-

Digitized by Google

det werden müssen. Aus dieser Veranlassung habe man ihre dabei in Anspruch zu nehmende Thätigkeit als den natürlichen Uebergang zur Gnade aufgefaßt, so zwar, daß gemeint wurde, ein möglichst guter Gebrauch derselben vermittle (verdiene) nach der katholischen Lehre die Gnade. Eine solche Vorstellung wäre allerdings pelagianisch, und nicht Christus, sondern der Mensch würde die Gnade verdienen, oder besser, die Gnade hörte auf, Gnade zu seyn. Allein es verhalte sich vielmehr so: das Endliche möge sich nach allen Seiten hin bestens ausdehnen, das an sich Unendliche erreiche es nicht, die Natur möge alle ihre Kräfte redlich entfalten, sie werde durch sich und aus sich nicht ins Uebernatürliche verklärt, das Menschliche durch keinen Kraftaufwand aus sich selbst göttlich, es bliebe eine ewige Kluft zwischen beiden, wenn sie nicht durch die Gnade ausgefüllt würde, das Göttliche müsse menschlich werden, wenn das Menschliche göttlich werden soll. Daher sey der Sohn Gottes Mensch, und nicht der Mensch Gott geworden, um die Menschheit mit der Gottheit zu versöhnen. Das Gleiche müsse sich abbildlich in jedem Glaubigen wiederholen. Die Kirche möchte demnach den Nichtwiedergeborenen mit den schönsten menschlichen Kräften, und mit dem besten Gebrauche derselben sich denken, die Gnade erreichte er durch ihn nicht, weder ihren Anfang, noch ihre Mitte, noch das Ende; diese müsse sich vielmehr stets barmherzig herablassen, und der endlichen Kraft schon die erste göttliche Weihe ertheilen, um sie für das Himmelreich und zur Vollendung vorzubereiten. Demnach stelle sich auch hier die große Bedeutung der Divergenz in der Auffassung des ursprünglichen Zustandes vom Menschen wieder heraus. — So scheinbar alles dieß ist, so dürfen wir uns doch den richtigen Gesichtspunct dadurch nicht verrücken lassen. Der Verfasser unterscheidet zwar mit Recht die beiden Zustände der Natur und der Gnade als zwei wesentlich verschiedene, allein hierin stimmt auch die protestantische Lehre ganz zusammen: auch diese behauptet, daß die noch so trefflichen Kräfte des natürlichen, aber zugleich sündhaften Menschen

Digitized by Google

das geistige Princip, in dessen Mittheilung die göttliche Gnade besteht, nicht aus sich selbst zu entwickeln fähig sind, die wesentliche Divergenz der beiden Lehrbegriffe besteht nun aber darin, daß der protestantische die Gnade nicht blos in ein äusserliches Verhältniß zur Natur sezt, sondern das wesentliche Bedürfniß der Gnade durch die natürliche Beschaffenheit des gefallenen Menschen bedingt seyn läßt. Diesen Hauptpunct kann der Verfasser nicht ganz unberücksichtigt lassen, gibt ihm aber nach seiner Weise eine solche Wendung, daß das Verhältniß der beiden Lehrbegriffe das gerade umgekehrte wird. Indem die Katholiken, sagt derselbe Seite 84. 1. A. Seite 86. 2. A., auch bei der noch unbefleckten Endlichkeit des paradisischen Menschen eine höhere übernatürliche Kraft für ihn nöthig erachteten, wenn er in einer innig lebendigen Gemeinschaft mit Gott stehen sollte, so mußten sie noch vielmehr die Wiederbringung derselben für den gefallenen Adam durch seine natürlichen Kräfte als unmöglich darstellen, oder mit andern Worten als Gnade: indem aber die Protestanten umgekehrt den ersten Menschen durch seine Endlichkeit an sich die Gemeinschaft mit Gott verwirklichen lassen, so mußte von ihrem Standpuncte aus schon der Begriff des Daseyns dieser natürlichen Kräfte, und noch mehr die Lehre von einer Entwicklung ihrer Thätigkeit bei der Wiedergeburt mit dem Begriffe von Gnade unvereinbar, und das Verdienst Christi, wo nicht vernichtend, doch ungemein schmälernd erscheinen. Es fällt hier sogleich in die Augen, daß diese ganze Argumentation des Verf. nur auf dem zweideutigen Begriffe der Endlichkeit des Menschen und darauf beruht, daß zwischen dem ursprünglichen und gefallenen Menschen nicht unterschieden wird. Wie man auch den Begriff der Endlichkeit des Menschen bestimmen mag, so ist von selbst klar, daß unter derselben etwas ganz anderes gedacht werden muß, je nachdem man das Vermögen, Gott vollkommen zu erkennen und zu lieben, entweder mit den Protestanten als ein natürliches Vermögen des Menschen in seinem ursprünglichen Zustande, oder mit den Katholiken als ein auch schon

Digitized by Google

in jenem Zustande durch eine höhere übernatürliche Kraft mitgetheiltes betrachtet. Darauf nimmt der Verfasser keine Rücksicht, und indem er völlig ignorirt, daß das Verhältniß der Natur und Gnade, im protestantischen System, ein völlig verschiedenes ist, je nachdem von dem ursprünglichen oder gefallenen Menschen die Rede ist, und, wie wenn keine Erbsünde dazwischen läge, in einem und demselben Zuge von dem Daseyn der natürlichen Kräfte im ursprünglichen Zustande und von einer Entwicklung ihrer Thätigkeit bei der Wiedergeburt spricht, bringt er auf diesem Wege freilich ohne große Mühe das Resultat heraus, daß die protestantische Lehre mit dem Begriff von Gnade unvereinbar, und das Verdienst Christi wo nicht vernichtend, doch ungemein schmälernd erscheine, die katholische dagegen die Wiederbringung der lebendigen Gemeinschaft mit Gott als nur durch die Gnade möglich darstelle. Allein ganz anders stellt sich die Sache dar, wenn wir sie nehmen, wie sie wirklich ist. Nicht die Endlichkeit des Menschen, oder seine Natur an und für sich, sondern nur die durch die Sünde veränderte Natur des gefallenen Menschen, oder nicht Natur und Gnade, sondern Sünde und Gnade, bilden den wahren und eigentlichen Gegensatz. Soll die Natur des Menschen, wie sie ursprünglich und an und für sich ist, der Gnade gegenüberstehen, so setzt dieß voraus, daß ursprünglich zu ihrem wesentlichen Begriff etwas gehört, was gleichwohl vom Schöpfer nicht in sie gelegt worden ist, die Natur des Menschen müßte daher mit einem ursprünglichen Mangel und Bedürfniß geschaffen worden seyn, als ein Stückwerk, das, wenn wir den eigentlichen Begriff der Gnade festhalten, erst noch der nothwendigen Ergänzung bedurfte, wodurch offenbar der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur aufgehoben wird. Denn wenn wir auch unentschieden lassen, ob jene vollkommene Erkenntniß und Liebe Gottes, die die symbolischen Bücher dem ursprünglichen Menschen beilegen, real oder ideal zu nehmen ist, als ein in der Wirklichkeit bestehender Zustand, oder nur als die urbildliche Idee

Digitized by Google

der menschlichen Vollkommenheit, so ist doch dadurch in jedem Fall ein wesentlicher Vorzug der menschlichen Natur, ein zu ihrem Begriff gehörendes Vermögen, ausgedrückt. Muß nun der menschlichen Natur in ihrem ursprünglichen Zustand auch eine ursprüngliche Vollkommenheit beigelegt werden, so kann ihr nicht die Gnade als etwas entgegengesezt werden, das zur Natur erst hinzukommen mußte, um ein wesentlich in ihr begründetes Bedürfniß zu befriedigen, eine ohne die Gnade in ihr vorhandene Lücke auszufüllen, sondern, wenn demungeachtet von einem Gegensatz zwischen Natur und Gnade die Rede seyn soll, kann unter der Gnade, der Natur gegenüber, nur etwas Aeusserwesentliches und Zufälliges verstanden werden, wodurch der eigentliche Begriff der Gnade hinwegfällt. Wird aber der Begriff der Gnade in diesem Sinne genommen, so findet zwischen Natur und Gnade ein blos äusserliches Verhältniß statt, und Natur und Gnade können daher auch in keine Einheit zusammengehen, die zu einer lebendigen Einheit des Bewußtseyns wird. Es ergibt sich dieß von selbst aus dem angegebenen Verhältniß von Natur und Gnade, läßt sich aber noch bestimmter in dem Begriffe nachweisen, welchen das katholische System mit der ursprünglichen Endlichkeit der menschlichen Natur verbindet. Ist der Mensch von Natur einer innig lebendigen Gemeinschaft mit Gott, oder einer vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes nicht fähig, liegt also eine solche überhaupt über die Grenzen seiner Natur hinaus, so kann der Mensch, auch wenn sie ihm äusserlich durch die Gnade dargeboten wird, sie sich nicht aneignen und in sein Bewußtseyn aufnehmen, weil der Mensch nichts in sich aufnehmen kann, wozu er nicht von Natur die Receptivität hat, hat er aber von Natur die Receptivität für das über seine endliche Natur hinausliegende Göttliche, Unendliche, das die Gnade ihm darbietet, so kann seine Natur nicht schlechthin eine endliche genannt werden. Wir kommen daher hier immer wieder auf die Alternation zurück: entweder kann das katholische System den Begriff der Endlichkeit der menschlichen Natur nicht so fest-

halten, daß er von dem protestantischen Begriff ihrer ursprünglichen Vollkommenheit reell und wesentlich verschieden ist, oder wenn eine solche Verschiedenheit stattfinden soll, muß dem Menschen wegen der Endlichkeit seiner Natur ein wahrhaft lebendiges Bewußtseyn des ihm durch die göttliche Gnade Mitgetheilten abgesprochen werden, da von selbst klar ist, daß das schlechthin Endliche kein Maas für das Unendliche hat. Die Gnade selbst aber kann nicht, wie sie der Verfasser S. 85. 1. A. S. 86. 2. A. nehmen will, als die Vermittlung zwischen dem Endlichen und Unendlichen, oder dem Natürlichen und Uebernatürlichen, gedacht werden, da sie ja selbst schon, dem Menschlichen gegenüber, das Unendliche und Uebernatürliche ist. Da nun das katholische Dogma, nach der Darstellung des Verfassers, Natur und Gnade so auseinanderhält, daß die Natur das schlechthin Endliche ist, so folgt hieraus weiter, daß der von dem Verfasser der protestantischen Lehre von der Wiedergeburt gemachte Vorwurf, sie hebe die Identität des Bewußtseyns auf, auf das katholische Dogma selbst insofern zurückfällt, sofern es das Bewußtseyn des Menschen vom Göttlichen aus Elementen construirt, aus welchen keine wahre lebendige Einheit entstehen kann. Was aber von dem Verhältniß der Natur und der Gnade im ursprünglichen Zustand des Menschen gilt, muß auch von der Wiederherstellung dieses Verhältnisses gelten. Indem das katholische System den Begriff der Endlichkeit der Natur in dem angegebenen Sinne festhält, wird nicht nur zwischen Natur und Gnade ein Verhältniß angenommen, in welchem beide zu keiner wahrhaft lebendigen Einheit zusammengehen können, sondern es wird auch ebendamit zugleich die Natur in ihrer Endlichkeit als eine so in sich abgeschlossene, sich selbst genügende, und sich aus sich selbst entwickelnde dargestellt, daß sie der Gnade im eigentlichen Sinne gar nicht bedarf. Denn wozu sollte die Gnade nothwendig seyn, da der Fall der Menschen keine Veränderung zu Folge hatte, durch welche ein wesentliches Bedürfniß der sittlichen Natur des Menschen begründet worden wäre? Das Verhältniß, das im ursprünglichen Zustande des

Digitized by Google

Menschen zwischen Natur und Gnade stattfand, kann zwar allerdings nur durch eine übernatürliche und ausserordentliche Mittheilung der göttlichen Gnade wiederhergestellt werden, wozu aber eine solche Wiederherstellung, da zugegeben werden muß, daß die Gnade von Anfang an in einem so völlig freien und ausserwesentlichen Verhältniß zur menschlichen Natur stund, daß dem Menschen auch ohne die Gnade keine wesentliche Bedingung seiner naturgemäßen Entwicklung fehlen kann? Hat der Mensch, wie er von Natur ist, auch nach dem Fall dieselbe Freiheit und Kraft zum Guten, die er schon vor dem Fall hatte, so findet hier alles seine Anwendung, was schon früher über das Verhältniß des Christenthums und der göttlichen Gnade zu dem Princip der Freiheit behauptet werden mußte, und es ist daher eine vergebliche Mühe, wenn der Verfasser den aus solchen Prämissen sich nothwendig ergebenden Pelagianismus zu läugnen und zu verschleiern sucht. Es wird in dieser Beziehung den Reformatoren S. 84. 1. A. S. 87. 2. A. der Vorwurf gemacht, sie haben, wie es scheine, das Objective und Subjective in der Rechtfertigung verwechselt. In Betreff des Erstern sey der Mensch ganz und gar passiv, in Betreff des Leztern nicht. Der Gefallene könne nicht gerechtfertigt werden, es sey denn, er gestehe vor Gott und sich selbst, daß er durchaus unfähig sey, in in sich ein Mittel zu entdecken, das ihn zu versöhnen die Kraft besäße, er müsse sich mit dem gefühltesten Bekenntnisse seines eigenen Nichts, mit vollkommener Demuth Gott hingeben und sich seiner gnadenvollen Veranstaltung überlassen, und anerkennen, daß er nur empfangen also leiden könne. In dieser Weise gehe der Mensch in das geschöpfliche Verhältniß zu Gott allein wieder zurück, wollte er aber Gott selbst irgend etwas anbieten, seyen es Werke, oder was immer, um durch dieselben Gott als seinen Schuldner darzustellen, und dessen Gnade als Lohn zu fordern, und in dieser Weise sich thätig zeigen, so stellte er sich Gott gewissermaßen als ein Gleicher entgegen, er stellte sich, daß wir so sagen, auf denselben Fuß mit Gott, und befände sich durch diesen Hochmuth ausserhalb

Digitized by Google

des geschöpflichen Verhältnisses zu Gott. Indem sich nun der Mensch nur auf die Verdienste Christi stütze, und von eigenen Verdiensten nichts wisse, sey er leidend, thatlos und lasse Gott allein wirken. Wenn aber der Mensch diese Thaten aufnehme, werde er selbst auch activ mit Gott, und eben die freie Anerkennung, daß er sich in dem genannten Sinne nur leidend, nur empfangend verhalten könne, sey seine höchste Activität, deren er überhaupt fähig sey. Die Reformatoren nun haben beides nicht genau auseinandergehalten, und deßhalb im Uebermaaße frommen Eifers alle Thätigkeit des Menschen, alles Wirken desselben in jedem Sinne verworfen. Wir können alles dieß, mit Ausnahme des Vorwurfes, welcher dadurch den Reformatoren gemacht werden soll, vollkommen zugeben, sehen uns aber dadurch nur wieder auf den pelagianischen Standpunct der gratia juvans zurückversezt. Auch der Pelagianismus behauptet ja keineswegs, daß die göttliche Gnade, objectiv betrachtet, durch die eigene Thätigkeit des Menschen erworben und verdient werden könne. Sie ist, wie alles, was der Mensch, sofern er als Geschöpf dem Schöpfer gegenübersteht, von Gott erhält, wie das Vermögen der Freiheit selbst, das der Pelagianer, als bloßes Geschenk Gottes der gratia creans beilegt, das rein objectiv Gegebene. So wenig nun in diesem Sinne von einer die göttliche Gnade erwerbenden und verdienenden Thätigkeit des Menschen die Rede seyn kann, so wenig ist, wie sich von selbst versteht, dadurch gewonnen, die menschliche Thätigkeit und das menschliche Verdienst nur in diesem Sinne zu negiren. Wie der Mensch das Vermögen der Freiheit zwar sich selbst nicht geben kann, gleichwohl aber der sittliche Werth des Menschen einzig nur von dem Gebrauch abhängt, welchen er von seiner Freiheit macht, so verhält es sich auch mit allem, was Gegenstand der freien Thätigkeit des Menschen ist. Mag daher immerhin in Beziehung auf das Objective der Gnade der Mensch mit dem gefühltesten Bekenntnisse seines eigenen Nichts sich bewußt seyn, daß er nur empfangen also leiden könne, daß er auf keine Weise auf denselben Fuß mit Gott sich stel-

Digitized by Google

len dürfe, so kommt doch alles nur darauf an, welchen Gebrauch er selbst von der ihm dargebotenen göttlichen Gnade macht, und das seinen sittlichen Werth bedingende Princip ist somit nicht die göttliche Gnade, sondern die menschliche Freiheit. Auch von einem Verdienst des Menschen kann daher auf diesem Standpunct ohne Bedenken die Rede seyn. Denn warum sollte nicht das mit Recht als ein Verdienst von Seiten des Menschen anerkannt werden dürfen, wovon der lezte subjective Grund doch nur in die Freiheit und die sittliche Selbstbestimmung des Menschen gesezt werden kann, und wie wenig ist der Begriff des Verdienstes ausgeschlossen, wenn zwar die Nothwendigkeit eines activen Verhaltens anerkannt wird, sofern der Mensch überzeugt ist, nur mit Freiheit und treuem Mitwirken Gottes That aufnehmen und dieselbe sich aneignen zu können, die Freiheit selbst aber als das Vermögen betrachtet wird, Gott für die Fähigkeit zu danken, ihm den Ruhm geben zu können (S. 85. 1. A. S. 88. 2. A)? So gewiß sowohl die Freiheit des Willens als die göttliche Gnade nur als ein von Gott verliehenes Geschenk betrachtet werden kann, so gewiß besteht der wahre sittliche Werth des Menschen weder in dem einen, noch dem andern an und für sich, sondern nur in der Art und Weise, wie das Eine und das Andere von dem Menschen angewendet wird, diese Anwendung aber kann nach dieser Ansicht nicht selbst wieder als ein göttliches Geschenk betrachtet werden, sondern der Mensch erscheint dabei nur, Gott gegenüber, als selbstthätig, sich selbst bestimmend, und seinen eigenen sittlichen Werth bedingend. Wie kann demnach geläugnet werden, daß der möglichst gute Gebrauch, welchen der Mensch vermöge seiner Freiheit von der göttlichen Gnade macht, dieselbe vermittle, oder, daß der Mensch nur, sofern er die Gnade verdient, und ihrer selbstthätig sich würdig macht, das die Gnade in sich aufnehmende Subject seyn kann? Das Verhältniß des Objectiven und Subjectiven in der Rechtfertigung wird daher allerdings im katholischen System anders bestimmt, als im protestantischen, aber es kann dieß in Beziehung auf das leztere nicht mit Recht eine Verwechslung des Objectiven

Digitized by Google

und Subjectiven genannt werden. Auch im protestantischen System ist das Objective der Gnade von der subjectiven Aneignung derselben wesentlich verschieden, nur wird in diesem System auch die subjective Aneignung der Gnade auf eine göttliche Thätigkeit zurückgeführt, während sie im katholischen nur Sache der Freiheit und Selbstbestimmung ist. Wo aber Freiheit und eigene Kraft zum Guten ist, muß auch sittliche Zurechnung und ein selbstständiger sittlicher Werth angenommen werden, und eben dieß ist es, worin der pelagianische Character besteht, durch welchen sich das katholische System von dem protestantischen seinem Princip nach wesentlich unterscheidet.

Die Lehre von der Rechtfertigung, deren nothwendige Grundlage die bisher entwickelte Lehre des Verhältnisses der göttlichen und menschlichen Thätigkeit ist, verdiente unstreitig, theils wegen der Wichtigkeit, die sie für die Reformatoren hatte, und noch immer für alle Protestanten haben muß, die das System ihrer Kirche seinem tiefern Grunde nach zu würdigen wissen, theils wegen der Schwierigkeit, die hier gerade so nahe sich berührenden, und, wie es scheint, sich gegenseitig ergänzenden Lehrbegriffe der beiden Kirchen in ihrem eigenthümlichen Moment aufzufassen, eine um so sorgfältigere und unbefangenere Darstellung. Um so mehr müssen wir bedauern, daß der Verfasser es auch hier vorzog, oder vielmehr auf dem einmal eingeschlagenen Wege vorziehen mußte, einzelne aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgerissene Puncte auf eine Spitze zu treiben, auf welcher sie nothwendig als unhaltbare höchst einseitige Extreme erscheinen müssen, wichtige, in einer umfassenden und gründlichen Untersuchung nicht zu umgehende, Fragen beinahe völlig unberührt zu lassen, das Wahre auf der einen Seite anzuerkennen, auf der andern wieder zu verneinen, und auf diese Weise im Ganzen eine Darstellung zu geben, welche einen schon für das wissenschaftliche Interesse sehr unbefriedigenden Eindruck zurückläßt.

Die Differenz der beiden Lehrbegriffe in dem Artikel von der Rechtfertigung wird gewöhnlich in die Verschiedenheit des

Digitized by Google

Verhältnisses gesetzt, das sie zwischen den beiden Begriffen der Rechtfertigung im engern Sinn und der Heiligung annehmen. Die Rechtfertigung und die Heiligung sind in beiden Systemen engverbundene, wesentlich zusammengehörende Begriffe, in dem einen System aber wird die Rechtfertigung, in dem andern die Heiligung als der vorherrschende, die ganze Auffassung des zwischen Gott und den Menschen stattfindenden Verhältnisses bedingende Begriff vorangestellt, so jedoch, daß weder der eine noch der andere Begriff schlechthin ausgeschlossen, sondern immer nur der eine dem andern untergeordnet werden soll. Es ist eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise, wie sie bei einem und demselben, zwei verschiedene Seiten darbietenden, Gegenstande durch die Natur der Sache gegeben ist, es ist aber demungeachtet nicht willkührlich und zufällig, daß in dem einen System diese, in dem andern jene Seite der Betrachtung vorherrscht, sondern es hängt dieß mit dem eigenthümlichen Charakter eines jeden der beiden Systeme aufs engste zusammen. Das hier angedeutete Verhältniß der beiden Begriffe, um welche es sich in dieser Lehre handelt, wird von dem Verfasser vor Allem dadurch nicht anerkannt, daß er S. 102. 1. A. S. 107. 2. A. aus dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung als eines richterlichen Acts Gottes, durch welchen dem gläubigen Sünder die Sünden vergeben werden, die unmittelbare Folgerung ableitet, der Sünder solle nur von den Strafen der Sünde, nicht aber von der Sünde selbst befreit werden. Der große Gegensatz der Bekenntnisse soll darin bestehen, daß nach der katholischen Lehre die Gerechtigkeit Christi im Acte der Rechtfertigung unmittelbar von den Gläubigen aufgenommen und hiemit zugleich eine innere wird, das gesammte sittliche Leben des Gläubigen umwandelnd, während die Gerechtigkeit nach den protestantischen Grundsätzen in Christo bleibe, auf die Gläubigen nicht innerlich übergehe, und zu denselben nur in eine äußerliche Beziehung, in ein äußerliches Verhältniß trete, sie bedecke nämlich die Ungerechtigkeit derselben, und zwar nicht blos die vergangene, sondern die bleibende, indem durch die Rechtfertigung der Wille nicht geheilt

Digitized by Google

werde. Man könne demnach auch sagen: nach katholischen Grundsätzen präge sich Christus durch die Rechtfertigung im Glaubigen lebendig ein und aus, so daß dieser ein lebendiges Abbild vom Urbild werde, nach protestantischen werfe er nur seinen Schatten auf ihn, unter welchem die fortwährende Sündhaftigkeit von Gott nur nicht bemerkt werde. Dieß heißt mit Einem Worte: das protestantische System stelle einen Begriff der Rechtfertigung auf, welcher die Heiligung geradezu ausschließe, eine Vorstellung, auf welche der Verf. immer wieder zurückkommt, und welcher gemäß er die Protestanten sogar beschuldigt, daß sie eine wahre Scheue vor dem gut und heilig seyn haben. Das Urtheil über diese Auffassung des protestantischen Begriffs der Rechtfertigung hat sich der Verf. selbst gesprochen, wenn er unmittelbar nach den so eben angeführten Worten S. 104. 1. A. S. 108. 2. A. sich selbst zu dem Geständniß genöthigt sieht, es wäre im höchsten Grade ungerecht, wenn nun nicht auch noch bemerkt würde, daß nach dem lutherischen System an die aufgenommene Erklärung der Sündenvergebung auch die Verklärung des sündigen Menschen, die sittliche Verwandlung, die Heiligung sich anschließen müße. Der einer so gnadenvollen, so unverdienten Erlassung der Sünde sich bewußte Mensch solle sich auch bestreben, in dankbarer Erwiederung so großer Wohlthat, sich ernstlich zu bessern, und Gottes Gebote immer treuer zu beobachten. Calvin gehe sogar, sich der katholischen Betrachtungsweise nähernd, so weit, daß er gestehe, wie Christus nicht getheilt werden könne, so werde sich der Mensch in der Gemeinschaft mit ihm auch der Rechtfertigung und der Heiligung zugleich bewußt; wer also immer von Gott zu Gnaden aufgenommen werde, erfreue sich zugleich des Geistes der Sohnschaft, durch dessen Kraft die Umgestaltung in das göttliche Bild erfolge. Der Verf. hält dieß für eine erfreuliche Verbesserung, will sich aber dadurch gleichwohl seine Freude, dem System seiner Kirche den Begriff der Heiligung ausschließlich und auf Kosten der protestantischen zugeeignet zu haben, nicht verderben lassen. Daher soll doch auch so die Verschiedenheit zwischen beiden Systemen, dem ka-

Digitized by Google

tholischen und dem protestantischen, zu diesem das reformirte gezählt, immerhin bleiben, und darin bestehen, daß dem Protestanten die Aeußerlichkeit seines Verhältnisses zu Christus bei weitem die Hauptsache sey, so zwar, daß sich der Mensch auf dieser Stufe seines geistigen Lebens ruhig niederlassen könne, und, ohne weiter zu schreiten, der Seligkeit gewiß seyn dürfe, indem ihm durch das, was die Reformatoren Rechtfertigung nennen, die Sünden einmal vergeben und damit sogleich auch die Pforten des Himmels eröffnet seyen, während dem Katholiken nur dann die Sünden vergeben werden, wenn er sie verlasse, und der Gerechtfertigte, Gottgefällige ihm in jeder Beziehung Eines mit dem Geheiligten sey. Wir fragen jeden Unbefangenen, ob es möglich ist, aus so widersprechenden, sich selbst aufhebenden Bestimmungen, wie die hier angegebenen sind, sich einen klaren und zusammenhängenden Begriff der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung zu bilden. Der Begriff der Heiligung wird dem protestantischen System zuerst abgesprochen, hierauf beigelegt, sodann aufs neue abgesprochen, und die Behauptung, daß er ihm nicht zukomme, in letzter Beziehung darauf gestützt, daß dem Protestanten die Aeußerlichkeit seines Verhältnisses zu Christus bei weitem die Hauptsache sey. In der Zweideutigkeit dieses Ausdrucks liegt, wie leicht zu sehen ist, die ganze Stärke des hier gemachten Vorwurfs. Was sollen wir aber unter dieser Aeußerlichkeit des Verhältnisses zu Christus verstehen? Der Verf. hält sich dabei an den von der Form. conc. Sol. decl. III. De just. fidei coram Deo S. 695. gebrauchten Ausdruck: totam justitiam nostram extra nos quaerendam. Was kann aber aus diesem Ausdruck gefolgert werden, da zur Erklärung dieser justitia extra nos sogleich hinzugesetzt wird: extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quaerendam eam in solo Domino nostro Jesu Christo consistere? Muß denn nicht in diesem Sinne auch die katholische Lehre Christus als das höchste, außer und über dem Menschen stehende, Princip der Gerechtigkeit und Heiligkeit anerkennen, wie ja der Verf. selbst in dem in der zweiten Ausgabe S.

Digitized by Google

133 f. hinzugekommenen neuen Abschnitt S. 140. den Erlöser sich uns allerdings zuerst von außenher (justitia nostra extra nos, nach dem vom Verf. selbst gebrauchten Ausdruck) als den ankündigen läßt, um dessen Verdienste willen uns Vergebung der Sünden zu dem Zwecke angeboten werde, uns wieder in die Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen? Soll aber jene Aeußerlichkeit des Verhältnisses zu Christus darauf sich beziehen, daß die protestantische Lehre die Rechtfertigung vorzugsweise in die Vergebung der Sünden setzt, und erst, wenn der Mensch durch den Glauben die Vergebung der Sünden sich zugeeignet hat, Christus als Princip der Heiligung bei dem Menschen selbst wirken läßt, so unterscheidet ja auch die katholische Lehre, wie sie von der Tridentiner Synode selbst festgesetzt worden ist, die peccatorum remissio von der sanctificatio et renovatio interioris hominis, und beschreibt die justificatio impii als eine translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae (also als ein Heraustreten aus einem Zustand, in welchem er der Vergebung der Sünden bedarf) in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam, Jesum Christum, salvatorem nostrum. Da nun ferner der Verf. selbst zugeben muß, daß auch nach dem lutherischen System an die aufgenommene Erklärung der Sündenvergebung auch die Verklärung des sündigen Menschen, die sittliche Verwandlung, die Heiligung sich anschließen müße, und da gewiß nach Allem, was die symbolischen Schriften der lutherischen Kirche über die sanctificatio, renovatio, nova obedientia u. s. w. lehren, mit keinem Schein von Wahrheit behauptet werden kann, daß das protestantische System mit seiner Lehre von der Rechtfertigung, wie der Verf. sie erscheinen lassen möchte, dem Menschen nur ein Ruhekissen der sittlichen Trägheit bereiten wollte, so ist in der That nicht einzusehen, wie mit jenem unbestimmten vagen Ausdruck irgend etwas für das protestantische System Charakteristisches gesagt werden soll. Hätte der Verf. mit jenem Ausdruck irgend eine nähere charakteristische Bezeichnung der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung geben wollen, so hätte er in eine ge-

Digitized by Google

nauere Erörterung des Begriffs der durch den Glauben vermittelten Zurechnung der Gerechtigkeit Christi eingehen müßen, allein eben davon ist ja hier nirgends die Rede, und wir werden somit über die eigentliche Differenz der katholischen und protestantischen Lehre von der Rechtfertigung völlig im Ungewissen gelassen, was um so mehr auffallen muß, da auch eine andere Bestimmung, die der Verf. hervorhebt, uns, sobald wir sie näher betrachten, keinen Schritt weiter führt. Der Verf. tadelt die protestantische Lehre von der Rechtfertigung gar sehr darüber, daß sie die Sünde auch in den Gerechtfertigten nicht völlig verschwinden läßt. Er glaubt, diese ihm sehr anstößige Erscheinung nur aus dem eigenthümlichen Zusammenhang dieser Lehre mit der protestantischen Lehre von der Erbsünde sich erklären zu können. Das Essentielle der Erbsünde nach Luthers Ausdruck, wird S. 107. 1. A. S. 111. 2. A. bemerkt, kehre hier höchst sichtbar wieder zurück, das Böse werde dadurch als etwas für sich, unabhängig vom Willen und außer demselben, Existirendes, als eine Wesenheit betrachtet. Was es denn wohl auch anders heißen könne, wenn gesagt werde, es bleibe etwas an sich Böses im Menschen, und sey selbst dann noch böse, wenn es auch der Wille bekämpfe und besiege? Hier liege das Sündhafte gewiß nicht mehr blos in einer verkehrten Willensrichtung, eben weil diese nicht verkehrt seyn könne, und doch etwas Böses im Menschen seyn soll. Unstreitig glaubt man hier beim ersten Anblick einen sehr wesentlichen Differenzpunkt der beiden Lehrbegriffe hervorgehoben zu sehen. Nun vergleiche man aber, was der Verf. S. 101. 1. A. S. 105. 2. A. zur vollständigen Darlegung des katholischen Begriffs von der Rechtfertigung bemerkt, daß nämlich auch der Gerechte nach der Lehre der katholischen Kirche von sogenannten läßlichen Sünden sich nicht ganz frei zu erhalten wisse und vielfach fehle, und deßhalb nicht umsonst um Vergebung der Sünden täglich im Gebet des Herrn flehe. Da jedoch damit der Wille des Wiedergebornen von Gott und seinem heiligen Gesetze, das er liebt, nicht entfernt werde, und dergleichen Vergehungen mehr aus der Schwäche des neuen

Digitized by Google

Lebens hervorgehen, als aus einem Reste von positiver Verkehrtheit des Willens, so begründen auch Sünden der Art keine Abbrechung des neu gewonnenen Verhältnisses zu Gott, und die innere Rechtfertigung erscheine darum nicht als unwahr, obgleich auch nicht als vollkommen. Es muß hier sogleich in die Augen fallen, daß von beiden Lehrbegriffen völlig dasselbe ausgesagt wird. In beiden wird nach des Verf. eigener Darstellung eine nicht mehr verkehrte Richtung des Willens, und demungeachtet eine noch fortbestehende Sündhaftigkeit angenommen. Denkt man etwa, der Unterschied bestehe darin, daß die Sünden, von welchen die katholische Lehre den Gerechten nicht ganz frei seyn läßt, als läßliche bezeichnet werden, so kann ja auch die protestantische Lehre keine andere Sünden voraussetzen, als nur solche, ebendeßwegen, weil angenommen wird, daß der Wille nicht mehr verkehrt ist, mithin auch die gleichwohl noch stattfindenden Sünden das einmal gewonnene Verhältniß des Menschen zu Gott nicht mehr aufheben können. Sollen aber solche Sünden auf einen tiefer liegenden Grund des Bösen im Menschen zurückweisen, und deßwegen mit der Voraussetzung, daß die Richtung des Willens nicht mehr eine verkehrte ist, nicht vereinbar zu seyn scheinen, so muß dasselbe auch von der katholischen Lehre gelten. Denn wie soll man sich die Entstehung der sogenannten läßlichen Sünden erklären, wenn doch der Wille des Wiedergebornen Gott und sein heiliges Gesetz liebt? Eben daraus, daß der Wille nicht mehr verkehrt ist, sondern das Böse bekämpft, gleichwohl aber etwas Böses im Menschen ist, schließt ja der Verf. in Beziehung auf das protestantische System, daß das Böse etwas für sich, unabhängig vom Willen und außer demselben, Existirendes oder eine Wesenheit seyn müße. Also muß derselbe Schluß auch in Beziehung auf das katholische System gelten, wenn der Wille zwar gut ist, aber neben dem guten Willen doch noch eine solche Schwäche des neuen Lebens besteht, daß dergleichen Vergehungen, wie die sogenannten läßlichen Sünden sind, daraus hervorgehen. In diesem Sinne kann man dann auch von dem katholischen Systeme sagen, was

Digitized by Google

der Verf. S. 103. 1. A. S. 107. 2. A. von dem protestantischen sagt, der Wille sey durch die Rechtfertigung nicht geheilt, weil ungeachtet der Rechtfertigung noch eine bleibende Ungerechtigkeit, eine fortwährende Sündhaftigkeit stattfinde. So dreht sich die ganze Darstellung des Verf. in einem beständigen Cirkel herum, und es möchte schwer zu sagen seyn, was durch eine so haltungslose Polemik, die dasselbe an dem einen System lobt, was sie an dem andern tadelt, wie man beinahe glauben muß, aus keinem andern Grunde, als weil einmal das eine schlechthin gelobt, das andere schlechthin getadelt werden muß, für die Wissenschaft gewonnen werden soll *).

*) Dieselben Momente hat der Verf. auch schon in seinem Werke: Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit. Mainz 1827. Th. II. S. 268. gegen den lutherischen Lehrbegriff geltend gemacht, und sich dadurch zu einer Parallele der apollinaristischen und lutherischen Irrlehren veranlaßt gefunden. Die Lehre, daß auch im Wiedergebornen die Sünde als solche bleibe, führe nothwendig zur Annahme einer blos äußerlichen Rechtfertigung, so wie umgekehrt die äußerliche Imputationstheorie zur Annahme, daß auch im Wiedergebornen die Sünde bleibe. In beidem treffen Apollinaris und Luther zusammen, und die Irrthümer Luthers klären daher die der Apollinaristen sehr auf. Nach den Apollinaristen, wie nach Luther und Melanchthon, liege die Sünde in der beschränkten Natur des Menschen, und so seyen wir freilich nur im Glauben, nicht in der That gerecht. Erst späterhin haben Luther und Melanchthon, durch den Kampf mit den Katholiken belehrt, etwas christlicher und vernünftiger denken gelernt. Bei den Apollinaristen sey das Nachahmen Christi ein Nachahmen, wie wenn der Affe den Menschen nachahme, ein bloßes Nachmachen, da ja doch immer die Sünde im Menschen bleibe. Ebenso verhalte es sich mit der lutherischen Lehre von den guten Werken, daß sie nothwendig seyen, wenigstens nützlich, aber nicht zur Seligkeit, daß man sie blos, weil sie Gott befohlen habe, verrichten müsse, d. h. man habe die guten Werke, die Nachahmung Christi, wie die Apollinaristen in ein blos äußeres, mechanisches Verhältniß zu Christo gesetzt, oder die Nachahmung in ein Nachmachen verändert. Es ist hier nicht der Ort, in eine

Digitized by Google

Die auf diese Weise die hervorgehobenen Gegensätze immer wieder neutralisirende Darstellung des Verf. scheint der Meinung sehr günstig zu seyn, daß zwischen den beiden Lehrbegriffen in der Lehre von der Rechtfertigung keine wahre und wirkliche Differenz stattfinde. Es ist bekannt, daß in der neuern Zeit öfters von protestantischen Schriftstellern den Reformatoren eine zu große Hartnäckigkeit in der Festhaltung ihrer Rechtfertigungstheorie schuldgegeben, und das Urtheil ausgesprochen wurde, beide Theile lehren in der Hauptsache völlig dasselbe, und die ganze Controverse sey daher eine bloße Logomachie *). Es gibt allerdings immer auch wieder einen

historische Untersuchung der dem Apollinaris zugeschriebenen Lehre einzugehen (Baumgarten-Crusius wenigstens im Lehrbuch der christl. Dogmengesch. S. 274. ist der Meinung, der Verf. habe auf eine geschichtlich nicht beständige Weise den Apollinarismus mit dem ganzen Lutheranismus des 16. Jahrh. gleichgestellt), in jedem Falle ist eine Parallele ohne Werth, die auch nur von Einer Seite von falschen Voraussetzungen ausgeht.

*) Man vergl. z. B. die Recension von Marheineke's Symbolik in Bengel's Archiv für die Theol. Bd. I. St. 2. S. 469. „Auf dem höhern Standpunkt," sagt der Verf. derselben (Bengel), „erscheint die Divergenz beider Systeme über das Dogma von der Rechtfertigung mehr als Logomachie. Beide Systeme sind unstreitig darin eins, daß ohne ächte sittliche Besserung des Menschen die Rechtfertigung desselben, oder sein Eintritt in ein seliges Verhältniß mit Gott, unmöglich, daß aber demungeachtet die Gnade Gottes die letzte Ursache dieser wohlthätigen Aenderung sey. Nur stellt der katholische Lehrbegriff die sittliche Besserung des Menschen (bei der dann auch der Wille des Menschen wirksam seyn muß) ausdrücklich als die vorläufige Bedingung auf, unter welcher die Theilnahme an der durch Christus erworbenen Erlösung erst stattfinden kann, da hingegen die protestantische Theologie die Ertheilung der Sündenvergebung als die Grundlage der ganzen mit dem Menschen vorgehenden seligen Veränderung geltend macht. Die protestantische Theologie will bei dieser Stellung, die sie der Sündenvergebung zur moralischen Besserung gibt, nicht behaupten, daß Gott bei der Sündenvergebung und Selig-

Digitized by Google

Standpunkt, auf welchem noch so sehr divergirende, aber gleichwohl in der Sphäre desselben Gegensatzes sich bewegende, Richtungen in einem Punkte sich auffassen lassen, in welchem sie sich gegenseitig berühren, und mehr oder minder auszugleichen scheinen, und es mag für das practische und apologetische Interesse sehr zweckmäßig seyn, solche Seiten entgegengesetzter Theorien hervorzuheben, wenn gezeigt werden soll, daß ungeachtet der theoretischen Verschiedenheit der Ansichten kein wesentliches sittlich-religiöses Moment für das Leben verloren geht. Für die Wissenschaft können solche Ausgleichungsversuche keinen großen Werth haben, da die rein wissenschaftliche

keit auf die sittliche Besserung, zu welcher er dem Menschen verhilft, ganz keine Rücksicht nehme, die katholische will die Besserung nicht als Rechtsanspruch auf die Beseligung vorstellen. Wenn die protestantische Theologie einzig und allein vermittelst des Glaubens den Menschen der Vergebung der Sünden und der Seligkeit theilhaftig werden läßt, so hat sie sich hinlänglich verwahrt, daß sie diesen Satz nicht so versteht, als könnte der wirkliche Eintritt in dieses neue glückliche Verhältniß je ohne sittliche Besserung stattfinden, sondern daß sie damit die ganze im Innern des Menschen vorgehende Veränderung als dasjenige bezeichnen will, was für Sündenvergebung und Seligkeit blos empfänglich macht. Wenn auf der andern Seite das katholische System die Heiligung sogar für das Wesentlichste der Justification selbst erklärt, so mag es immer den neutestamentlichen Sprachgebrauch hierin gegen sich haben, in der Sache, daß nämlich zur wirklichen Aufnahme des Sünders in ein seliges Verhältniß gegen die Gottheit vorzüglich seine innere sittliche Wiederherstellung gehöre, und die wirkliche Begnadigung ihm nur unter dieser Bedingung angeeignet werden kann, hat es selbst den wohlverstandenen Protestantismus auf seiner Seite." Die Ausgleichung besteht demnach hier darin, daß der Begriff des Glaubens auf den Begriff der moralischen Besserung zurückgeführt, aber dadurch zugleich verflacht ist. Aus demselben ausgleichenden Gesichtspunkt stellt Planck: Worte des Friedens an die katholische Kirche, Götting. 1809. S. 47. f. die Lehre der beiden Kirchen von der Rechtfertigung dar.

Digitized by Google

Betrachtung es immer zu ihrer ersten Aufgabe machen muß, jede Lehrweise in ihrer charakteristischen Eigenthümlichkeit aufzufassen, und gerade bei solchen Lehren, in welchen der Gegensatz zweier Systeme zwar mehr zurücktritt, aber doch nach dem durchaus verschiedenen Charakter derselben nie ganz verschwinden kann, um so mehr darauf bedacht seyn muß, die wesentlichen Momente mit aller Schärfe hervorzuheben.

Versuchen wir es nun, die wichtigsten Differenzpunkte der beiden Theorien über die Lehre von der Rechtfertigung kurz hervorzuheben, so ergeben sich aus dem Begriffe der Heiligung, in welchen die katholische Lehre das Wesen der Rechtfertigung setzt, unmittelbar folgende zwei Bestimmungen, auf welche sich alles Uebrige zurückführen läßt: 1) die Sündenvergebung ist kein wesentliches Moment der Rechtfertigung, 2) die Rechtfertigung kann nur als eine successive Veränderung gedacht werden.

Der lutherische Lehrbegriff versteht, wie bekannt ist, unter der Rechtfertigung vorzugsweise und vor Allem den göttlichen Act der Sündenvergebung. Wenn auch die Gerechtigkeit Christi, in deren Zurechnung vermittelst des Glaubens das Wesen der Rechtfertigung besteht, beides in sich begreift, das Negative des Austritts aus dem Zustand der Sünde, und das Positive des Eintritts in den Zustand der Gnade, weßwegen in den symbolischen Büchern unserer Kirche mit der remissio peccatorum auch die reconciliatio cum Deo, die adoptio filiorum, und die haereditas vitae aeternae verbunden werden (man vergl. z. B. F. C. S. 682. 685.), so ist doch der Hauptbegriff, auf welchen alles Gewicht gelegt wird, immer die Sündenvergebung, und justificari ist daher schlechthin so viel, als consequi remissionem peccatorum (Apol. der augsburg. Conf. Art. II. De justific. 1.). Der Mensch muß vor Allem über das Vergangene beruhigt, und der Vergebung seiner Sünden sich bewußt seyn, wenn er in ein neues beseligendes Verhältniß zu Gott soll eintreten können. Der Austritt aus dem alten Zustand der Sünde ist nur deßwegen unmittelbar der Eintritt in den Zustand der Gnade, weil hier überhaupt das

Digitized by Google

Positive vom Negativen nicht getrennt werden kann, und weil ja auch der Gehorsam Christi, als der objective Grund der durch den rechtfertigenden Glauben den Menschen zuzurechnenden Gerechtigkeit, ein doppelter war, ein passiver und ein activer, somit sowohl in der Aufhebung des Strafverhältnisses als in der positiven Erfüllung des Gesetzes bestund. Die katholische Lehre will nun zwar allerdings die Sündenvergebung von dem Begriffe der Rechtfertigung nicht ausschließen, aber sie läßt sie demselben eigentlich nur nebenher zur Seite gehen, sie setzt sie mehr nur voraus, als daß sie sie als ein besonderes Moment hervorhebt und fixirt, sie erwähnt sie nur, um von diesem ihr nicht zusagenden negativen Begriff sogleich zu dem positiven Begriff dessen fortzueilen, worin sie das wahre Wesen der Rechtfertigung allein finden zu können glaubt*).

*) Vergl. Conc. Trid. Sess. VI. De justific. c. 7. Justificatio non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum. — Quamquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis D N. J. C. communicantur, id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimae passionis merito per spiritum sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret. Unde in ipsa justificatione cum remissione peccatorum haec omnia simul infusa accipit homo per J. C. Cap. 9. Quamvis necessarium sit credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata, nisi gratis divina misericordia propter Christum: nemini tamen fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti, et in ea sola quiescenti, peccata dimitti vel dimissa esse, dicendum est, cum apud haereticos et schismaticos possit esse, immo nostra tempestate sit, et magna contra ecclesiam catholicam contentione praedicetur vana haec, et ab omni pietate remota fiducia. Sehen wir, was die letztere Stelle betrifft, darüber hinweg, daß jactare fiduciam u. s. w. nur der gegnerische Ausdruck für die protestantische Lehre ist, so ist hier mit klaren Worten ausgesprochen, daß im Acte der Rechtfertigung die Sün-

Digitized by Google

Wir können daher den Unterschied der beiden Lehrbegriffe mit Recht so bestimmen: während der protestantische das Positive dem Negativen völlig unterordnet, wird dagegen vom katholischen das Negative dem Positiven so untergeordnet, daß es in demselben beinahe ganz verschwindet, und schon hierin spricht sich ein wesentlich verschiedenes religiöses Bewußtseyn aus. Wie nemlich das dem protestantischen Lehrbegriff zu Grunde liegende religiöse Bewußtseyn sich rückwärts wendet, um über die Vergangenheit, von deren tiefgefühlter Schuld es sich nicht trennen kann, sich vor Allem beruhigt zu wissen, so richtet sich dagegen das religiöse Bewußtseyn des Katholiken sogleich auf das vorwärts Liegende, und sieht über das Vergangene hinweg, wie wenn es sich von selbst verstünde, daß das einmal Geschehene, der alte Zustand der Sünde, nicht weiter beachtet und zur Sprache gebracht werden darf. Es spricht sich demnach, wenn wir uns auf diesen Standpunkt stellen, um den Unterschied der beiden Lehrbegriffe nach dem Verhältniß zu bestimmen, das sie zwischen dem Negativen und Positiven der Rechtfertigung annehmen, in dem protestantischen ein ungleich tieferes Bewußtseyn der Sünde und Sündenschuld aus, als im katholischen.

Der Begriff der Sündenvergebung muß nothwendig zurücktreten, sobald, wie im katholischen Lehrbegriff geschieht, das Wesen der Rechtfertigung in die Heiligung gesetzt wird, ebenso nothwendig ergibt sich aber auch aus dieser Begriffsbestimmung, daß die Rechtfertigung nicht als ein momentaner, sondern nur als ein successiver Act gedacht werden kann. Die Heiligung kann ja ihrem Begriffe nach nur ein allmählig sich entwickelnder, durch verschiedene Momente hindurchgehender und fortschreitender Zustand seyn. Die Rechtfertigung des protestantischen Systems kann ebendeßwegen, weil sie nicht in die Heiligung, sondern in die Sündenvergebung gesetzt wird,

denvergebung nicht als ein besonderes Moment vom religiösen Bewußtseyn fixirt werden dürfe. Man vergl. ferner can. 11. 12. 13. 14.

Digitized by Google

nichts Successives, sondern nur etwas Momentanes seyn. Das einmal Geschehene kann nur dadurch aufgehoben werden, daß es als nicht geschehen betrachtet, oder für nicht geschehen erklärt wird. Sobald daher der Mensch sich dieses declaratorischen Actes der Gottheit vermittelst des Glaubens bewußt geworden ist, ist die Rechtfertigung selbst in sich vollendet und abgeschlossen. Eine solche momentane Vollendung des Rechtfertigungsacts kann die katholische Lehre nicht zugeben. Was die Synode zunächst nur in Beziehung auf das Bewußtseyn von der Rechtfertigung sagt *), sofern nämlich der Gerechtfertigte in keinem Momente seines Lebens mit objectiver Gewißheit der ihm mitgetheilten rechtfertigenden Gnade sich soll bewußt seyn können, hat seinen Grund darin, daß die Rechtfertigung nach der katholischen Ansicht immer nur etwas successiv sich Entwickelndes, somit in keinem Momente völlig Abgeschlossenes und Vollendetes ist, weßwegen die Synode selbst von einem steten Fortschritte der Rechtfertigung spricht **). Auf der andern

*) De justific. c. 9. Sed neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere, se esse justificatos, neminemque a peccatis absolvi et justificari, nisi eum, qui certe credat, se absolutum et justificatum esse, atque hac sola fide absolutionem et justificationem perfici, quasi, qui hoc non credit, de Dei promissis, deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum se ipsum, suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare ac timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

**) De justific. c. 10. De acceptae justificationis incremento. Sic ergo justificati et amici Dei ac domestici facti, euntes de virtute in virtutem, renovantur, ut Apostolus ait, de die in diem. — In ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide, bonis operibus crescunt, atque magis justi-

Digitized by Google

Seite will nun aber doch auch die katholische Kirche die Rechtfertigung als ein in sich vollendetes und begründetes Verhältniß des Menschen zu Gott betrachten, als einen unmittelbaren Act, durch welchen der Mensch aus dem Zustand der Sünde in den Zustand der Gnade versetzt wird, und durch welchen er die ihm mitgetheilte Gerechtigkeit so in sich aufgenommen hat, daß sie etwas bereits Empfangenes, nicht erst etwas erst zu Empfangendes ist. Die Rechtfertigung ist daher als ein Verhältniß in ihm gesetzt, das zwar einer fortgehenden äußern Erweiterung und Entwicklung fähig ist, aber doch zugleich schon seine innere Einheit in sich selbst hat. Wer einmal gerechtfertigt ist, ist wahrhaft gerechtfertigt *), und von einem incrementum ist nur in Beziehung auf die accepta justificatio die Rede. Dabei entsteht nun aber die Frage: Wie kann die katholische Lehre die Rechtfertigung als einen in sich geschlossenen und vollendeten Act, oder als Einheit betrachten, da sie, was allein als das Momentane in dem Acte der Rechtfertigung gedacht werden kann, die Sündenvergebung, nicht besonders hervorhebt, das aber, was sie vorzugsweise geltend macht, die Heiligung, nichts Momentanes ist, sondern nur etwas Successives, in einer unendlichen Entwicklung sich Realisirendes? Sie kann diese beiden divergirenden Bestimmungen, die sie ihrem Begriffe der Rechtfertigung gibt, nur dadurch ausgleichen, daß sie theils den Begriff der Heiligung auf eine den Anforderungen des sittlichen Bewußtseyns nicht zusagende Weise herabstimmt,

ficantur, sicut scriptum est: qui justus est, justificetur adhuc, et iterum: ne verearis usque ad mortem justificari. — Hoc vero justitiae incrementum petit s. ecclesia, cum orat: da nobis, Domine, fidei Dei et caritatis augmentum.

*) Daher darf auch bei denen, die die rechtfertigende Gnade durch Sünden wieder verlieren, nicht auf das Unvollkommene ihrer Rechtfertigung geschlossen werden. De justific. can. 23. Si quis hominem *semel justificatum* dixerit, amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum, qui labitur et peccat, nunquam *vere* fuisse justificatum, aut contra posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare — an. sit.

Digitized by Google

theils, sofern sie eine solche Hintansetzung des sittlichen Interesses nicht zugeben will, eine dem protestantischen Begriff der Rechtfertigung analoge Bestimmung zu Hülfe nimmt.

Was das Erstere betrifft, so muß hier an den bekannten freigebigen Gebrauch erinnert werden, welchen die katholische Kirche von dem Prädicat der sittlichen Heiligkeit macht. Indem sie die Rechtfertigung in die Heiligung, und die Heiligkeit in den Besitz derjenigen Eigenschaften sezt, in welchen hauptsächlich das Wesen der christlichen Tugend besteht, nimmt sie zugleich eine Vollendung derselben im zeitlichen Leben des Menschen an, die der Protestant nach seinen Begriffen von Sünde und Heiligkeit nicht zugeben kann. Welche wichtige Bedeutung diese Ansicht von dem Wesen der Heiligung in dem ganzen System des Katholicismus hat, ist hinlänglich bekannt, für den dogmatischen Begriff berufe ich mich zunächst auf die Beweisführung, mit welcher Bellarmin die protestantische Lehre, daß die Rechtfertigung in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bestehe, zu widerlegen sucht. Dicunt, sagt Bellarmin De justific. II. 7. von den Protestanten, imputationem hanc propterea necessariam esse, non solum quod vere peccatum in nobis perpetuo haereat, sed etiam, quod justitia nostra inhaerens non tam sit perfecta, ut simpliciter et absolute justificet. At causam ipsam facile refutabimus, si scripturis sanctis adversarii fidem habere voluerint. Nam justitia inhaerens, sive renovatio interior, in fide, spe, caritate potissimum sita esse cognoscitur. Id enim affirmat Apostolus I. Cor. 13. — Quare si probaverimus, fidem, spem et caritatem in hac vita posse esse perfecta, probatum quoque erit, non esse necessariam imputationem justitiae Christi. Ac fidem quidem in hac vita tenuem ac languidam semper esse, docet Philippus in examine ordinandorum, et ideo non posse nos fide justificari, ut fides est opus, aut virtus, sed solum ut organum est, apprehendens Christi justitiam. At si fides in hac vita non potest esse perfecta, nunquam omnino poterit esse perfecta. Nam in alia vita non perficietur,

Digitized by Google

sed evacuabitur. Quis autem credat, tam insigneim virtutem nunquam futuram esse perfectam? Dafür beruft sich Bellarmin auf mehrere Stellen der Schrift. In Ansehung der Hoffnung genügt ihm die Stelle Ebr. 6, 18. f., und was die Liebe betreffe, in welcher unsere Gerechtigkeit vorzugsweise bestehe, so verstehe sich ihre Vollkommenheit ohnedieß von selbst. Testimonia divina ubique occurrunt. Nam Dominus Joh. 15. ait: majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Constat autem plurimos homines, id est, omnes martyres hanc perfectionem caritatis attigisse. Item I. Joh. 2, 5. Servari autem posse verbum ejus, docet idem Apostolus c. 5, 3. Denique non desunt in scripturis exempla Sanctorum, qui Deum toto corde dilexerunt. Welcher laxe und äusserliche Begriff der Heiligkeit hier vorausgesezt ist, darf nicht erst gezeigt werden. Wie wesentlich aber ein solcher Begriff der Heiligkeit in der katholischen Rechtfertigungstheorie begründet ist, und wie nothwendig daher jede Vertheidigung derselben gegen die protestantische auf die von Bellarmin dargelegte Ansicht zurückkommen muß, geht aus der Polemik des Herrn Dr. Möhlers klar hervor. Es ist schon bemerkt worden, in welchen Zusammenhang Herr Dr. Möhler die protestantische Lehre von der Rechtfertigung zu seiner Auffassung der protestantischen Lehre von der Erbsünde sezt. Er findet in ihr eine Bestätigung der Behauptung, daß die Protestanten die Substanzialität des Bösen lehren. Die protestantische Lehre von der Rechtfertigung soll beweisen, daß in dem Menschen etwas an sich Böses zurückbleibe. Dieß wird S. 108. 1. Ausg. S. 112. 2. Ausg. weiter so ausgeführt: Wenn die Protestanten lehren, daß Gott die Sünder als gerecht anschaue, ob sie gleich es nicht seyen, so liege im Hintergrund des Bewußtseyns eigentlich die Annahme, was von dem Menschen als Sünde betrachtet werde, sey wirklich vor Gott keine, sey blos eine Folge der Endlichkeit des Menschen. Nur daraus lasse sich auch begreifen, warum der allein wirksame Gott in dem doch ganz passiv sich verhaltenden Menschen nicht durchdringe, und

Digitized by Google

die Sünde von Grund aus tilge: die ursprüngliche Einrichtung des Menschen bedinge schon die Sünde, die Sünde sey also nothwendig, und werde darum auch nicht von Gott angerechnet. Sosehr sich der Zusammenhang der Lehre von der Rechtfertigung mit der Lehre von der Erbsünde im protestantischen System von selbst versteht, so wenig folgt doch daraus etwas für den vom Verfasser vorausgesezten Begriff von der Substanzialität des Bösen. Der wahre Sinn der protestantischen Lehre besteht vielmehr nur in Folgendem: Sie faßt allerdings das Böse in der Natur des Menschen so tief auf, daß sie den alten Adam und seine Wirksamkeit in uns nie völlig verschwinden läßt, selbst im Zustande der Rechtfertigung und Wiedergeburt *). Auch in dem Gerechtfertigten und Wiedergeborenen bleibt immer noch etwas Böses zurück, das selbst die in dem Menschen wirkende göttliche Gnade nicht völlig tilgt, aber nicht deßwegen tilgt sie es nicht, weil überhaupt das ganze Verhältniß der Gerechtigkeit Christi zu dem

*) Form. Conc. Sol. decl. III. De just. fidei S. 686.: Quando docemus, quod per operationem Spiritus sancti regeneremur et justificemur, non ita accipiendum est, quod justificatis et renatis nulla prorsus injustitia (post regenerationem) substantiae ipsorum et conversationi adhaereat, sed quod Christus perfectissima obedientia sua omnia ipsorum peccata tegat, quae quidem in ipsa natura (in hac vita) adhuc infixa haerent. Nihilominus tamen per fidem, propter obedientiam Christi (quam Christus inde a nativitate sua usque ad ignominiosissimam crucis mortem pro nobis patri suo praestitit) boni et justi pronunciantur et reputantur, etiamsi ratione corruptae naturae suae adhuc sint, maneantque peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt. Auch das Folgende mag hier um des Verdachtes willen, welchen der Verfasser auf die protestantische Lehre zu werfen sucht, daß sie das fortwährende Sündigen begünstige, noch beigesezt werden: Sed neque hoc sentimus, quod liceat nobis absque poenitentia et vitae emendatione peccatis frenos laxare, in iisque perseverare et subinde pergere.

Digitized by Google

Menschen ein blos äusserliches ist, „Christus unsere Gerechtigkeit — ausser uns, die Ungerechtigkeit im alten Adam in uns, die Gerechtigkeit im neuen — ausser uns", nicht deßwegen weil das Böse, als ein substanzielles und essentielles, so tief in dem Wesen der menschlichen Natur gegründet ist, daß es von demselben nie getrennt und ausgeschieden werden kann, sondern es soll damit nur die durch die allgemeine menschliche Erfahrung bestätigte Thatsache ausgesprochen werden, daß das sittliche Bewußtseyn den Menschen nie für so rein und fleckenlos erklärt, daß er von jeder noch zurückgebliebenen Spur des alten Adam sich freisprechen dürfte, und sofern dieses Bewußtseyn der dem Menschen immer noch anhängenden Sündhaftigkeit ein allgemein menschliches, somit auf einer objectiven Thatsache beruhendes ist, die auch die göttliche Gnade nicht aufheben kann, ohne die Natur des Menschen wesentlich zu verändern, und den Menschen zu einem ganz andern Wesen umzuschaffen, ist das Böse, dessen Bewußtseyn ihn in keinem Momente seines zeitlichen Daseyns ganz verläßt, allerdings eine Folge seiner Endlichkeit, und man kann in diesem Sinne, wenn man will, sogar sagen, daß schon die ursprüngliche Einrichtung des Menschen die Sünde bedinge, aber deßwegen ist es doch ganz falsch, wenn dem protestantischen System die Ansicht untergeschoben wird, die Sünde sey substanziell im Menschen und deßwegen nothwendig, und noch ferner der Wahrheit liegt die Behauptung, daß eben die Nothwendigkeit des Sündigens in der gegenwärtigen menschlichen Form der wahre Grund der Sicherheit sey, die bei dem Glauben an eine blos äusserliche Rechtfertigung stattfinde, oder der Möglichkeit, sich ungeachtet des fortwährenden Sündigens so tief zu beruhigen. Es ist daher leicht zu sehen, daß der fingirte Begriff eines substanziellen oder essentiellen Bösen, auf welches der Verfasser, ungeachtet der ausdrücklichen Erklärungen der symbolischen Bücher unserer Kirche über die Erbsünde, als einen nicht ursprünglichen, sondern erst gewordenen Zustand, immer wieder zurückkommt, hier nur den Widerspruch gegen die für das protestantische System

Digitized by Google

characteristische Behauptung, daß der Mensch in keiner Periode seines zeitlichen Lebens von dem Bewußtseyn einer ihm anhängenden Sündhaftigkeit sich völlig freisprechen kann, verhüllen soll. Denn da der Verfasser seinen Begriff des essentiellen Bösen nur deßwegen zu Hülfe nimmt, weil er ihn für die nothwendige Voraussetzung der protestantischen Behauptung hält, daß auch im Gerechtfertigten immer noch etwas Böses zurückbleibe, so muß er diese Behauptung, auch abgesehen von jener Voraussetzung, die er ihr geben zu müssen glaubt, schlechthin negiren, also auch in dem Falle, wenn dieselbe, wie es allein der wahre Sinn der protestantischen Lehre seyn kann, nur auf eine unläugbare, im sittlichen Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Thatsache gegründet wird, und es wird daher auch von unserem Verf., wie von Bellarmin, eine Vollkommenheit des Zustandes der Heiligung schon im zeitlichen Leben des Menschen behauptet, bei welcher der Mensch von dem Bewußtseyn einer ihm noch anhängenden Sündhaftigkeit sich völlig soll freisprechen dürfen. Worin anders besteht demnach auf diesem Punkte der vergleichenden Betrachtung, auf welchem wir hier stehen, der characteristische Unterschied der beiderseitigen Rechtfertigungstheorien, als nur darin, daß sich in dem protestantischen, die Heiligung von der Rechtfertigung trennenden, Lehrbegriff, ein weit tieferes sittliches Bewußtseyn ausspricht, ein heiliger Ernst, mit welchem den Protestanten alles, was Sünde heißt, erfüllt, von welchem freilich der Katholik keine Ahnung hat, wenn er zu der Heiligung, die er dem Menschen zuschreibt, und in die er das Wesen der Rechtfertigung sezt, auf dem einfachen Wege kommt, daß er die im sittlichen Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Thatsache der Sünde schlechthin negirt, somit was Sünde ist, für keine Sünde erklärt, und so wenig ist es, wie S. 107. 1. A. S. 111. 2. A. gesagt wird, eine Hartnäckigkeit ohne Gleichen, mit welcher die Lutheraner und Reformatoren behaupten, die Solicitation zur Sünde sey an sich schon Sünde, auch wenn sie vom Willen abgewiesen werde, daß der Protestant vielmehr die ent-

Digitized by Google

gegenstehende Behauptung des Katholiken, daß nur in dem Fall, wenn die vom Fleische ausgehende Solicitation zur Sünde vom Willen empfangen werde, der wirkliche Character einer Sünde zum Vorschein komme, für eine sehr oberflächliche Ansicht von dem Wesen der Sünde halten muß, indem das sittliche Bewußtseyn des Menschen, auf dessen unläugbare Aussagen wir in dieser ganzen Lehre zurückgehen müssen, sagt, daß schon in der Solicitation zur Sünde sich nie rein und bestimmt trennen und unterscheiden läßt, was Sünde ist oder nicht, daß auch schon an der Solicitation zur Sünde der Wille einen gewissen Antheil hat, wegen des innern verborgenen Zusammenhangs des Willens mit dem Fleisch, wegen des, jeder actuellen Sünde vorangehenden, so tief liegenden Hangs zur Sünde, von welchem als dem zur Sünde solicitirenden Princip nicht blos das Fleisch, sondern auch der Wille afficirt ist. Wie kann es daher S. 103. 1. A. S. 107. 2. A. getadelt werden, daß Melanchthon sich auf das christliche Bewußtseyn beruft, welches einem jeden sage, daß auch der Christ nichts weniger in seiner Gewalt habe, als sein Herz, und wie kann dieß als eine nothwendige Folge von der äusserlichen Gerechtigkeit angesehen werden, die nicht bis in das Innerste des Menschen umwandelnd und reinigend eindringen soll? Wozu die Entrüstung über die Frage, die Melanchthon den Katholiken stellt: ob denn nicht auch die Heiligen das Ihrige suchen? Das seyen wunderliche Heilige, meint Herr Dr. Möhler, die das Ihrige suchen, und nicht Christi Ruhm, eine seltsame Verbindung von Begriffen, die dem Katholiken zugemuthet werde, einen geizigen, unzüchtigen Heiligen zu denken, denn nach den Gesetzen der Logik hebe das Prädicat das Subject auf. Allein, woher weiß denn Herr Dr. Möhler, daß in den Heiligen, die seine Kirche verehrt, alles selbstsüchtige Wesen so vollkommen ausgetilgt war, daß sie einzig nur dem Ruhm Christi lebten, und wo gibt es einen Menschen, von welchem dieß mit vollem Rechte behauptet werden kann? Nach den Gesetzen der Logik hebt allerdings das Prädicat das Subject auf, aber ebendeßwegen lehrt die-

Digitized by Google

selbe Logik (deren Kanones, wenn auch nicht dieselbe Heiligkeit, wie die kirchlichen, doch in jedem Fall dieselbe Unverletzlichkeit haben), daß mit einem Subject nur ein solches Prädicat verbunden werden darf, das dem Subject wirklich zukommen kann, und es können daher allerdings keine andere, als sehr wunderliche Heilige zum Vorschein kommen, wenn das Prädicat heilig schlechthin und unbedenklich einem Subject gegeben wird, welchem es auch im besten Falle nur in einem sehr beschränkten Sinn zukommen kann, weil es keinen Menschen gibt, von welchem sich mit objectiver Gewißheit sagen läßt, daß er vollkommen rein und heilig ist.

Aus dem Bisherigen ergibt sich die nothwendige Folgerung: Ist die Heiligung, wie es ihr Begriff mit sich bringt, nur eine relative und unvollkommene, so ist eine Rechtfertigung, die den Menschen in ein wahrhaft beruhigendes Verhältniß zu Gott sezt, entweder gar nicht möglich, oder sie kann nicht auf die Heiligung gegründet werden. An der Möglichkeit der Rechtfertigung zu verzweifeln, widerstreitet dem religiösen Bewußtseyn des Menschen, es bleibt also nur das zweite übrig. Kann nun aber die Rechtfertigung nicht auf die Heiligung gegründet werden, worauf soll sie gegründet werden, wenn nicht darauf, daß der Mensch vor allem der Vergebung der Sünden gewiß seyn darf? Nur das Bewußtseyn, daß er sich als einen von der Sünde Abgewandten, aus dem Zustande der Sünde und Sündenschuld Herausgetretenen betrachten darf, gibt ihm die wahre Beruhigung, und bringt ihn in das Verhältniß der Rechtfertigung zu Gott. Indem nun der Katholicismus in seiner Rechtfertigungstheorie den Zustand, aus welchem der Mensch erst heraustreten soll, nicht besonders fixirt, ihn gleichsam ignorirt, sich von der Gerechtigkeit ausser uns, die die Sünden vergibt, sogleich zu der Gerechtigkeit in uns wendet, die uns gerecht und heilig machen soll, und darauf allein die Rechtfertigung des Menschen vor Gott gründen will, gibt derselbe dadurch auf der einen Seite deutlich zu erkennen, daß ihm das tiefere sittliche Bewußtseyn von der Sünde und Sündenschuld,

Digitized by Google

von welchem der Protestantismus durchdrungen ist, fehlt, die Anerkennung, daß der Mensch vor allem einen gnädigen, die Sünden vergebenden, Gott haben muß, ehe er in sich selbst irgend eine Spur der Heiligung finden kann, auf der andern Seite kann er sich aber doch das Geständniß, wie unvollkommen und relativ die Rechtfertigung immer bleibt, wenn sie in die Heiligung gesezt wird, nicht ganz verbergen. Auch der Gerechte weiß sich ja von Sünden nicht frei zu erhalten, und sündigt vielfach. Aus diesem Grunde muß auch der Katholicismus, um sich nicht durch das Mangelhafte einer nur successiv sich entwickelnden Rechtfertigung den Begriff derselben zerstören zu lassen, darauf bedacht seyn, die Rechtfertigung in einem Puncte aufzufassen, in welchem sie als Einheit erscheint. Dieß führt uns auf die zweite der oben hervorgehobenen Bestimmungen, daß der Katholicismus gleichwohl das im Begriffe der Rechtfertigung liegende sittliche Interesse nur dadurch wahren zu können meint, daß er sich auf einen Standpunct stellt, welcher dem des Protestantismus analog ist. Diese Wendung besteht mit Einem Worte darin, daß an die Stelle der protestantischen justitia Christi imputata die justitia habitualis gesezt wird. Es ist daher hier der Begriff dieser habituellen Gerechtigkeit, und ihr Verhältniß zu der zugerechneten Gerechtigkeit Christi zu bestimmen. Ich gehe auch hier von Bellarmin aus, welcher sich hierüber aufs bestimmteste und auf eine Weise erklärt hat, welcher auch unser Verfasser, wie sich zeigen wird, seine Zustimmung nicht versagen kann. Bellarmin kommt De justific. II, 14. auf die Einwendung, die die Protestanten aus der Unvollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit gegen die katholische Lehre von der Rechtfertigung erheben: Justitia debet exacte respondere legi: nulla autem humana justitia exacte respondet legi (Psalm 142.). Cum igitur humana justitia judicium Dei sustinere non possit, necesse est, ut confugiamus ad justitiam Christi, quae nobis imputetur, ut per eam justi haberi ac pronunciari in divino judicio valeamus. Darauf antwortet Bellarmin: Hoc argumentum, si quid

Digitized by Google

probat, probat justitiam actualem non esse perfectam: non autem probat, justitiam habitualem, qua formaliter justi sumus, non esse ita perfectam, ut absolute, simpliciter et proprie justi nominemur, et simus. Non enim formaliter justi sumus opere nostro, sed opere Dei, qui simul maculas peccatorum tergit, et habitum fidei, spei, et caritatis infundit. Dei autem perfecta sunt opera (5 Mos. 32.). Unde parvuli baptizati vere justi sunt, quamvis nihil operis fecerint. Kap. 15. untersucht nun Bellarmin die Frage: ob die inhärirende Gerechtigkeit, durch welche wir formaliter gerecht sind, die habituelle oder actuelle Gerechtigkeit sey, oder in beiden zugleich bestehe? Hierüber seyen die katholischen Theologen, so einverstanden sie darin seyen, daß die wahre Gerechtigkeit eine uns inhärirende sey, verschiedener Meinung. Er aber glaube, daß mit der Schrift, dem Tridentiner Concil, den Zeugnissen der Väter, und mit der Vernunft die Ansicht mehr übereinstimme, solam esse habitualem justitiam, per quam formaliter justi nominamur, et sumus: justitiam vero actualem, id est, opera vere justa justificare quidem, ut sanctus Jacobus loquitur, cum ait c. 2. ex operibus hominem justificari, sed meritorie, non formaliter. In Ansehung der Schrift genügen diejenigen Zeugnisse, nach welchen wir durch die Sacramente gerechtfertigt werden (Joh. 3, 5. Ephes. 5, 26. Tit. 3, 5.). At certe sacramenta non justificant, nisi concurrendo per modum instrumenti ad infusionem justitiae habitualis. Nam si justificare deberent excitando actualem fidem et dilectionem, frustra adhiberetur baptismus infantibus, et frustra baptizarentur, vel reconciliarentur ii, qui vi morbi alicujus usum rationis et sensuum amisissent. Was das Tridentiner Concil betreffe, so könne hierüber kein Zweifel seyn. Nam quod agnoscat Concilium habitualem justitiam, patet ex Sess. VI. cap. 7. ubi dicit, causam formalem justificationis esse justitiam, sive caritatem, quam Deus unicuique propriam infundit, secundum mensuram dispositionum, et quae in cordibus justi-

Digitized by Google

ficatorum inhaeret. Quae certe non conveniunt proprie, nisi in justitiam habitualem. Illa enim est, quae requirit dispositiones, illa, quae proprie infunditur ab alio, non a nobis exhibetur, illa, quae vere, et permanenter inhaeret, cum non sit actus transiens, sed qualitas permanens. Quod autem idem Concilium negat, per actualem justitiam nos formaliter justificari, intelligi potest ex eodem capite, ubi Concilium docet, unicam esse formalem causam justificationis; non igitur justificamur formaliter per habitualem et actualem justitiam, cum istae duae sint, non una. Adde, quod idem Concilium in eadem sessione sexta, canone tertio, distinguit gratiam justificationis ab actibus fidei, spei, et dilectionis. Daſſelbe erhelle aus dem mit der Auctorität deſſelben Concils verfaßten römiſchen Katechismus, welcher in dem Abſchnitt über die Taufe ſage: Est autem gratia, quemadmodum Tridentina Synodus ab omnibus credendum poena anathematis proposita decrevit, non solum, per quam peccatorum fit remissio, sed divina qualitas in anima inhaerens, ac veluti splendor quidam et lux, quae animarum nostrarum maculas omnes delet, ipsasque animas pulchriores et splendidiores reddit. Bald nachher ſage der Verfaſſer derſelben Schrift, daß wir durch dieſe Qualität zu allen Pflichten der chriſtlichen Frömmigkeit geſchickt gemacht werden, und es gehen aus ihr alle frommen und ſittlichen Handlungen hervor. Dadurch werde der Sinn des Tridentiner Concils deutlich erklärt, und es ſey durchaus unmöglich, was das Concil von der causa formalis ſage, auf die justitia actualis zu beziehen. Zur weiteren Erklärung des Begriffs der habituellen Gerechtigkeit dient auch noch, was Bellarmin unter den Vernunftgründen für ſeinen Satz: nos formaliter justificari per habitum, non per actum, hervorhebt, daß das Weſen der Gerechtigkeit nicht blos im werkthätigen Handeln beſtehe. Wie ein Menſch ein Sünder genannt werde, nicht weil er ſchlecht handle, ſondern weil, auch abgeſehen von der vorübergehenden ſchlechten That, eine Verkehrtheit, und eine Befleckung, als habitus, in ihm zurückbleibe,

Digitized by Google

so werde formaliter gerecht nicht genannt, wer gerecht handle, sondern wer die Gerechtigkeit als bleibende Eigenschaft in sich habe (qui habet in se justitiam et rectitudinem per modum habitus permanentem, oder qui per habitum ita dispositus est, ut possit, quando velit, facile, perfecte et cùm delectatione operari justitiam.). Hieraus erhellt deutlich, welchen Begriff die katholische Dogmatik mit ihrer habituellen Gerechtigkeit verbindet. Daß nun aber auch Herr Dr. Möhlers Entwicklung auf demselben Begriff beruht, kann bei der Vergleichung derselben mit der bellarmin'schen Darstellung nicht geläugnet werden. Eine Beschaffenheit des Willens, wie sie der katholische Begriff von Rechtfertigung verlange, könne zwar, wird S. 97. 1. A. S. 102. 2. A. bemerkt, nicht das Werk eines Augenblickes seyn, vielmehr nur als das Ergebniß einer durch verschiedene Momente hindurchgehenden Geschichte des Geisteslebens sich darstellen. Von dem Zeitpuncte an aber, so führt nun der Verfasser das Successive der Rechtfertigung auf eine momentane Einheit zurück, in welchem unsere Erkenntnißkräfte mit zweifelloser Entschiedenheit in die geoffenbarten Wahrheiten eingehen, bewege sich die ringende Seele durch Furcht und Hoffnung, durch reuevollen Schmerz und sehnsuchtsvolle Liebe, durch Kampf und Sieg bis zu dem glückseligen Augenblicke hindurch, wo sich alle zerstreuten bessern Kräfte auf höhern Impuls zur Erkämpfung eines entscheidenden Sieges concentriren, durch die volle Einsenkung des heiligen Geistes die Vereinigung mit Christus vollzogen wird, wir ihm ganz angehören, und er sich in uns freudig wiedererkennt. Dieser entscheidende Moment der Rechtfertigung ist erreicht, die Eine große That, die der göttlichen Wiederannahme an Kindesstatt, die Rechtfertigung, erfolgt, wie der Verfasser S. 99. 1. A. S. 104. 2. A. weiter ausführt, wenn der Geist von der Creatur hinweg und zu Gott hingewendet, wenn der Wille geheilt und die innerste Gesinnung geheiligt ist. „Da die katholische Kirche die Sünde von dem freien Willen ableitet, (d. h. keine Erbsünde annimmt) so kann sie dieselbe nicht mehr in dem

Digitized by Google

auf diese Weise gerechtfertigten Menschen vorhanden betrachten. Denn wenn auch durch die lange Gewohnheit des Sündigens im Körper und in den niedern Seelenvermögen eine mechanische Fertigkeit erzeugt wird, sich nach derselben Richtung fortzubewegen, und die neue Willensrichtung darum noch nicht sogleich alle Bewegungen der Seele und des Körpers in ihren Kreis zieht, so kann doch, da dem im Geiste Wiedergebornen dieselben fremd und ein Abscheu geworden, da Geist und Fleisch völlig auseinandergetreten sind, und sich im Kampfe als zwei von einander Getrennte darstellen, auch den Willen eine ihm entgegengesezte, aber doch beherrschte Richtung nicht beflecken, und darum auch keine Sünde begründen. Geht also der Wille nicht in das Begehren des Fleisches ein, oder dieses nicht in den Willen, findet demnach keine Einwilligung statt, so auch keine Sünde. Der Begierlichkeit ist sonach im Wiedergebornen das böse Gift genommen, indem sie aus dem innern Menschen in den äussern zurückgedrängt ist*). Inzwischen ist dieses Auseinandertreten des innern und äussern Menschen nur als Moment zu betrachten, denn die fortgesezte heilige Uebung vereinigt nach und nach wieder die beiden sich fliehenden Richtungen, so daß die niedere mit dem geheiligten Geist sich in stufenweisem Fortschreiten harmonisch bewegen lernt. Doch harret der Wiedergeborene der Erlösung von dem Leibe mit Sehnsucht entgegen, nicht um dann erst von der sündhaften Willensrichtung, sondern von dem Kampfe und der Furcht vor dem Kampfe befreit zu werden." Hier ist zwar nicht, wie bei Bellarmin, zwischen habitueller und actueller Gerechtigkeit unterschieden,

*) Was man sich hier unter dem bösen Gift der Begierlichkeit denken soll, ist schwer zu sagen, da ja nach katholischer Ansicht die Sinnlichkeit an und für sich nichts Giftiges enthalten kann, und alles Böse nur in der actuellen Selbstbestimmung des Willens liegen soll. Von einem Gift der Begierlichkeit kann nur die Rede seyn, wenn das Wesen der Erbsünde in die concupiscentia gesetzt wird. Wozu also der in jedem Falle zweideutige, nur Mißverständnisse begünstigende Ausdruck?

Digitized by Google

aber auch schon bei Bellarmin tritt diese Unterscheidung wieder zurück, wenn Bellarmin das von der Unvollkommenheit der menschlichen Gerechtigkeit genommene Argument nicht einmal in Beziehung auf die actuelle Gerechtigkeit gelten lassen will. Justitia enim actualis, sagt Bellarmin a. a. O. c. 14., quamvis aliquo modo sit imperfecta, propter admixtionem venialium delictorum, et egeat quotidiana remissione peccati (dasselbe, was Herr Dr. Möhler S. 101. 1. A. S. 105. 2. A. von dem Gerechten sagt), tamen non propterea desinit esse vera justitia, et suo etiam quodam modo perfecta. Wir haben daher überhaupt unter der Gerechtigkeit, in welche der katholische Lehrbegriff das Wesen der Rechtfertigung setzt, werde sie nun ausdrücklich als habituelle bezeichnet, oder nicht, die christlich gute Gesinnung des Menschen zu verstehen, die Richtung des Willens auf das Gute, vermöge welcher der Wiedergeborene Gott wohlgefällig ist, wenn auch gleich zwischen der innern Gesinnung und ihrer Realisirung durch die äußere That noch immer ein großes Mißverhältniß stattfindet. Die Annäherung an den protestantischen Begriff des rechtfertigenden Glaubens liegt hier klar vor Augen. Auch der Glaube ist ja eine an sich gute und gottwohlgefällige Richtung des Gemüthes, die statt des Mangelnden der sittlichen Vollkommenheit gilt, eine sittlich-religiöse Qualität, welche, wenn sie auch ihrer Natur nach in einer fortgehenden Reihe successiv sich entwickelnder Gesinnungen und Handlungen sich manifestiren soll, doch als eine für sich genügende Einheit genommen wird, als eine Gesinnung, deren positiver Werth das Negative des im Uebrigen stattfindenden sittlichen Zustandes nicht in Betracht kommen läßt. Wie die habituelle Gerechtigkeit selbst schon der Anfang und das Princip der sich realisirenden actuellen Gerechtigkeit ist, so ist auch der Glaube das erste Moment der auf den Menschen reell übergehenden Gerechtigkeit Christi. Wir können aber noch weiter gehen und zeigen, wie auf diesem Punkte der Ausgleichung der beiden Lehrbegriffe eine der wichtigsten Einwendungen, welche von katholischer Seite gegen den protestantischen Begriff der Rechtfertigung erhoben

Digitized by Google

wird, ihre Bedeutung verliert. Die katholischen Theologen gefielen sich von jeher darin, dem protestantischen Begriff der imputirten Gerechtigkeit Christi die Wendung zu geben, eine solche Gerechtigkeit sey eine blos putative, der Mensch werde nur im Glauben, nicht in der That, gleichsam nur doketisch, nicht reell gerechtfertigt. In diesem Sinne nannte schon der portugiesische Theologe Payva a Andrada, in seinem zur Vertheidigung der Tridentiner Decrete (an welchen er selbst als Mitglied der Synode theilgenommen hatte) geschriebenen Werke *), die justitia Christi mediatoris, sofern sie durch den Glauben uns zugerechnet wird, eine commentitia, adumbrata und fictitia. Denselben Einwurf führte Bellarmin weiter aus, De justific. II. 7., wo unter den Argumenten für den Satz: Justificationem non consistere in imputatione justitiae Christi, auch folgendes sich findet: Fieri non potest, ut Christi justitia nobis imputetur praesertim in eo sensu, qui probatur haereticis. Nam si solum vellent, nobis imputari Christi merita, quia nobis donata sunt, et possumus ea Deo Patri offerre pro peccatis nostris, quoniam Christus suscepit super se onus satisfaciendi pro nobis, nosque Deo Patri reconciliandi, recta esset eorum sententia, quamvis modus loquendi in scripturis et patribus aut nunquam aut rarissime inveniatur, sed ita imputari nobis Christi justitiam, ut per eam formaliter justi nominemur et simus, id nos cum recta ratione pugnare contendimus. Nam tametsi aliquando denominatio fiat a forma extrinseca, quo

*) Orthodoxarum explicationum de controversis religionis capitibus libri X. Colon. 1564. S. 477. 481. Vergl. Chemnitz Exam. decr. Conc. Trid. S. 209., wo bemerkt wird: nullum autem aliud habent argumentum, nisi quod opponunt absurditatem ex Physica et Ethica. Absurdum scilicet esse (sicut Osius inquit), dicere alicujus rei formam esse, quae ipsi rei non insit. Ut, si dicam, parietem esse album albedine, quae vesti meae inhaereat, non parieti, vel Ciceronem esse fortem fortitudine, quae non ipsi, sed Achillis animo inhaereat.

Digitized by Google

modo res dicitur cognita per cognitionem, quae est in mente, et paries dicitur visus per visionem, quae est in oculo: tamen, cum in aliquo duae sunt formae contrariae, una inhaerens, altera extrinseca, sine dubio denominatio absoluta sumitur ab inhaerente forma potius, quam ab extrinseca. Si quis enim aethiopem candida veste induceret, non recte diceret, hic aethiops est albus, sed contra recte diceret, hic aethiops est niger, quoniam magis pertinet ad eum propria et inhaerens nigredo, quam ille ascititius candor externus. Sic igitur, si hominem vere impium et injustum per inhaerentem injustitiam induas per apprehensionem et cogitationem justitia Christi, non recte pronunciabis eum justum, sed impium et injustum: justissime nominabis *). Dieser Argumentation stimmt auch unser Verf. ganz bei, wenn er S. 107. 1. A. S. 112. 2. A. sagt: „Es wird von Gott versichert, daß er die Sünden der Gläubigen vor seinen Augen verberge, oder diese als gerecht anschaue,

*) Dieselbe rein empirische, den Begriff aus dem Gegebenen abstrahirende, nicht aber das Gegebene durch den Begriff bestimmende Ansicht tritt in dem Widerspruch gegen den lutherischen Satz hervor, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati maneat, videlicet concupiscentia, oder manere peccatum, tametsi non imputetur (Apol. der augsburg. Conf. l. 12.), die Sünde bleibe nur materiell, nicht aber formell. Sublata rei forma, entgegnet Bellarmin De amiss. gr. et statu pecc. V. 7., non manet ejus rei ratio sive natura, cum forma sit praecipua pars naturae, immo sit ipsa ratio et quidditas rei. — Porro reatus est relatio, cujus proximum fundamentum est actus malus, sive iniquitas. Non potest autem relatio a fundamento proximo separari, quia ex ipso fundamento naturaliter et necessario sequitur. Jam igitur si concupiscentia etiam in renatis — quomodo separari potest reatus, id est, dignitas et meritum poenae ab ea re, quae natura sua est digna poena, et meretur poenam? Eine Verschiedenheit der Anschauungsweise (der Gegensatz des aprioristischen und aposteriorischen Standpunkts), die in den ganzen Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus tief eingreift.

Digitized by Google

obschon sie es nicht seyen. Nun ist es wohl gewiß sehr schwer zu begreifen, wie es doch Gott auch angehen möge, daß er sich selbst etwas verbergen, oder wie er irgend etwas anders anschauen könne, als es an sich selbst ist, also wie ein wirklicher Ungerechter als gerecht ins göttliche Bewußtseyn könne aufgenommen werden." Die ältern protestantischen Theologen scheint wirklich dieses Argument in einige Verlegenheit gesetzt zu haben. Chemnitz wenigstens weiß a. a. O. darauf nur dieß zu erwidern: Quid vero haec argumenta aliud ostendunt, quam Pontificios in doctrina justificationis, relicta evangelii luce, quaerere sententiam, quae conformis et consentanea sit philosophicis opinionibus, aut certe legalibus sententiis de justitia? Evangelium vero pronunciat, esse sapientiam in mysterio absconditam, quam nemo principum hujus seculi cognovit I. Cor. 2, 7. 8.: Ideo cum habeamus sententiae nostrae in scriptura certa et firma fundamenta, non est curandum, etiam si incurrat in absurditatem philosophicam. Allein diese philosophische Absurdität ist nur eine scheinbare, und in jedem Fall eine solche, die auch die katholische Lehre auf dieselbe Weise trifft. Der Widerspruch, welcher in der Behauptung liegen soll, daß von Gott für gerecht gehalten oder erklärt wird, wer der That und Wirklichkeit nach ungerecht ist, entsteht nur dadurch, daß von dem wahren Begriff des die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi vermittelnden Glaubens abstrahirt, und der Glaube als die bloße Meinung genommen wird, es sey gerecht, wer an sich ungerecht ist. Der Glaube aber als das Princip der Rechtfertigung, auf der Seite des Menschen, ist ebenso gut ein dem Menschen selbst inhärirendes Princip der Gerechtigkeit, als die habituelle Gerechtigkeit der katholischen Lehre, er ist wie diese ein habitus, vermöge dessen der Mensch der Potenz nach gerecht ist, wie er in der Folge auch actuell gerecht werden soll. Soll nun die Potenz nicht für den actus gelten, das Princip nicht für die Reihe der Momente, die sich aus dem Princip entwickeln sollen, die Gesinnung nicht für die That, so muß auch von dem Verhältniß, in welches die katholische Lehre die habituelle Gerechtigkeit zur

Digitized by Google

actuellen setzt, die Einwendung gelten, es sey wohl gewiß sehr schwer zu begreifen, wie es doch Gott auch angehen möge, daß er sich selbst etwas verbergen, oder etwas anders anschauen könne, als es in sich selbst ist. Die habituelle Gerechtigkeit ist und bleibt wesentlich verschieden von der actuellen; sie ist nicht, was diese ist, der Mensch ist in Ansehung der ihm inhärirenden habituellen Gerechtigkeit gerecht, während er in Ansehung der ihm fehlenden actuellen Gerechtigkeit nicht gerecht ist, und wenn hier nichts weiter übrig bleiben soll, wenn wir dem Wissen Gottes Wahrheit geben wollen, als die Annahme, was von den Menschen als Sünde betrachtet werde, sey wirklich vor Gott keine, sey blos eine Folge der Endlichkeit des Menschen (S. 103. 1. A. S. 119. 2. A.), so muß auch im katholischen System der Mangel der actuellen Gerechtigkeit, sofern derselbe in der habituellen vor Gott verschwindet, also nicht als wirklicher Mangel, oder nicht als ein Zustand der Sünde in Betracht kommt, als eine bloße Folge der Endlichkeit des Menschen angesehen werden. Selbst dieß macht keinen Unterschied aus, daß das protestantische System auch den Glauben auf die göttliche Thätigkeit zurückführt, und als eine Wirkung des göttlichen Geistes beschreibt, da ja auch das katholische seine habituelle Gerechtigkeit, oder die derselben gleichgesetzte Liebe als eine von Gott mitgetheilte oder eingegossene Eigenschaft betrachtet.

Hat nun diese vergleichende und ausgleichende Betrachtung der beiden Rechtfertigungstheorien gezeigt, daß das katholische System, ungeachtet seines Widerspruchs gegen das protestantische, um dem Begriffe der Rechtfertigung seine reelle Bedeutung zu geben, und den Anforderungen des sittlichen Bewußtseyns nicht zu offen entgegenzutreten, sich doch wieder auf denselben Standpunkt, oder wenigstens einen dem protestantischen ganz analogen, stellen muß, so daß es scheinen könnte, der Unterschied beruhe in letzter Beziehung in einer bloßen Verschiedenheit des Ausdrucks, oder einer mehr nur zufälligen und unwesentlichen Modification einer und derselben Ansicht, so müssen wir nun auf der andern Seite auch wieder die wahren

Digitized by Google

Differenzpunkte der beiden Systeme um so schärfer ins Auge zu fassen, und auf den wesentlich verschiedenen Charakter derselben zurückzuführen versuchen. Es kommt hier Alles auf die zwei Momente zurück, daß 1) der protestantische Begriff des Glaubens dem katholischen System völlig fehlt, 2) ebendeßwegen die an die Stelle des Glaubens gesetzte Liebe nur ein neues aus der pelagianischen Richtung des katholischen Systems hervorgegangenes Princip ist.

So sehr ältere und neuere katholische Theologen sich bestrebten, in ihren Erklärungen über das Wesen des Glaubens dem protestantischen Begriffe so nahe als möglich zu kommen, so bleibt doch immer der wichtige Unterschied, daß das wesentlichste Element des katholischen Begriffs des Glaubens das Intellectuelle ist. So hat schon Bellarmin den Unterschied der beiden Lehrbegriffe sehr treffend bestimmt. Lutherani, sagt Bellarmin De justific. l. 4., fere omnes non tam notitiam, vel assensum, quam fiduciam esse definiunt, atque eam demum fiduciam specialis misericordiae, fidem justificantem esse docent. Die Katholiken und Protestanten weichen in folgenden zwei Hauptpunkten von einander ab: 1) in objecto fidei justificantis, quod haeretici restringunt ad solam promissionem misericordiae specialis, Catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum Dei, quin potius certam promissionem specialis misericordiae, non tam ad fidem, quam ad praesumtionem pertinere contendunt, 2) in facultate et potentia animi, quae sedes est fidei, siquidem illi fidem collocant in voluntate, cum fiduciam esse definiunt, ac per hoc eam cum spe confundunt. Fiducia enim nihil est aliud, nisi spes roborata. Catholici fidem in intellectu sedem habere volunt. In diesem Sinn sagt die Tridentiner Synode (Sess. VI. c. 8) vom Glauben, er sey salutis humanae initium, fundamentum et radix omnis justificationis, womit, wie Herr D. Möhler S. 113. 1. A. S. 117. 2. A. bemerkt, die Katholiken den Glauben als die Wiederanknüpfung mit Gott in Christo vorzüglich mittelst der Erkenntnißkräfte betrachtet wissen wollen. Sobald aber der Glaube

Digitized by Google

von der Intelligenz aus und von den zugleich durch sie erregten Gefühlen in den Willen eindringe und diesen belebe, gehe er in die Liebe über. In dieser einseitigen Beziehung des Glaubens auf die Erkenntniß-Seite des menschlichen Wesens kann der Protestant das wahre Wesen des rechtfertigenden Glaubens nicht finden. Der Glaube ist ihm vielmehr die den ganzen Menschen umfassende und auf das Höchste, das ihm zu seiner Beseligung dargeboten ist, hinziehende Richtung des Gemüths, das innerste den Menschen beseelende Princip seines religiösen Lebens. Während er seine Tiefe und Innigkeit darin hat, daß er von dem Mittelpunkt ausgeht, in welchem alle geistige Thätigkeit des Menschen sich concentrirt, und das individuelle persönliche Leben seinen innersten Sitz und Heerd hat, ist er doch zugleich ein Verzichtthun auf alles Persönliche, auf das eigene Selbst, eine bloße Richtung auf das von Gott Dargebotene, eine reine, vom tiefsten Gefühle der eigenen Bedürftigkeit durchdrungene, Hingebung an dasselbe, ein Act, welcher, so intensiv und inhaltsreich er ist, doch nur ein Act der Receptivität ist, nur als Organ das Gegebene aufnehmen und sich nicht in eigener selbstständiger Bedeutung fixiren will. Und wie er auf den Mittelpunkt des menschlichen Wesens zurückgeht, und dem geistigen und religiösen Leben des Menschen seine intensivste Bedeutung dadurch gibt, daß der Mensch in ihm auf der einen Seite für sich selbst durch die Sünde nichts ist, auf der andern durch die Gnade das Höchste in sich aufnehmen soll, so erfaßt er auch sein Object, die Gnade der Erlösung, in ihrem Mittelpunkte, in dem durch die Gerechtigkeit Christi vermittelten göttlichen Acte der Sündenvergebung. Betrachten wir diesen Begriff des Glaubens, wie er im protestantischen System bestimmt werden muß, auch nur in psychologischer Hinsicht, so erhellt schon hieraus, wie sehr das katholische System dem protestantischen an Tiefe nachsteht. Das katholische System hält sich in dieser Lehre nur entweder an die eine oder die andere Seite des menschlichen Wesens, entweder an das Erkenntnißvermögen, oder das Willensvermögen, das Vermittelnde aber, das in der Mitte zwischen diesen

Digitized by Google

beiden Thätigkeiten Liegende, das ebendeßwegen sich nicht blos auf eine einzelne Seite des menschlichen Wesens bezieht, sondern nur in der Tiefe desselben erfaßt werden kann, als die Einheit und der Mittelpunkt, in welchem der Mensch seines ganzen Seyns und Wesens, seines wahren Selbsts sich bewußt wird (welches Selbstbewußtseyn, da in ihm das Bewußtseyn der Sünde mitgesetzt ist, Gott gegenüber nur das Bewußtseyn des eigenen Nichts seyn kann), wird von ihm nirgends beachtet. Es fehlt ihm der tiefere Blick in das Innere der menschlichen Natur, ein Standpunkt, auf welchem sich ihm die Totalität des menschlichen Wesens in der Einheit des Bewußtseyns reflectiren kann. Während es in seinem Glauben, sofern in ihm das Erkenntnißvermögen sich äußert, den Menschen seinen Blick nach aussen richten heißt, um das Aeußere in sein Inneres aufzunehmen, läßt es dieselbe Richtung in der Liebe sogleich wieder von innen nach außen gehen, um das in das Innere Aufgenommene äußerlich darzustellen, und so ist nun zwar der Blick des Menschen auf beiden Seiten seines Wesens, der Erkenntniß- und Willens-Seite, nach außen gerichtet, aber auch in diese beiden Richtungen so getheilt, daß keine Nöthigung vorhanden ist, ihn auch in die Tiefe seines Innern zu kehren*).

*) Der Glaube im protestantischen Sinn ist ausschließlich weder ein Erkennen noch ein Wollen, ob er gleich diese beiden Elemente in sich enthält. Deßwegen definiren die Reformatoren den Glauben vorzüglich als ein Vertrauen (die fides als fiducia), als die festeste und gewißeste Zuversicht des in Gott ruhenden Gemüths, und wenn sie auch bald das Erkennen bald das Wollen im Glauben besonders hervorheben, so wollen sie doch den eigentlichen Begriff des Glaubens weder auf das Eine noch das Andere beschränkt wissen. Melanchthon gibt in seinen Loci theol. Ed. 1562. S. 226. vgl. S. 236. folgende Definition des Glaubens: Fides est assentiri universo verbo Dei nobis proposito, adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis, donatae propter Christum mediatorem, estque fiducia misericordiae Dei, promissae propter Christum mediatorem. Nam fiducia est motus in voluntate, necessario respondens assensioni, seu quo voluntas in Christo acquiescit, quod cum fit, accenditur spiritu s.

Digitized by Google

Es hängt dieß zwar sehr eng damit zusammen, daß dem katholischen System auch das tiefere Bewußtseyn der Sünde fehlt, (der Glaube ist ja nur darum die den Menschen einzig auf Gott hinrichtende Thätigkeit seines Gemüths, weil der in die Tiefe seines Innern zurückgehende Blick nichts im Menschen findet, was ihm das Bewußtseyn seines Heils geben könnte), aber es offenbart sich auch hierin der dem Katholicismus eigene Mangel einer tiefern psychologischen Begründung seines Systems. Denn wie sollte sich der Mensch seines Verhältnisses zu Gott bewußt werden können, ohne daß er zugleich auch ein Bewußtseyn der dieses Verhältniß störenden Sünde hätte? Sehr natürlich ist hier die Veranlassung, auf den schon früher erwähnten Vorwurf, welchen der Verf. dem Protestanten macht, daß er sein Verhältniß zu Christus rein äußerlich auffasse, noch einmal kurz zurückzublicken, um nun vollends die ganze Grundlosigkeit dieses Vorwurfs einzusehen. Aeußerlich ist doch nur das, was einseitig und oberflächlich ist. Was

---

et nova luce. Die fides oder fiducia ist also zwar motus in voluntate, aber quo voluntas in Christo acquiescit. Calvin definirt zwar Inst. chr. rel. III. 2, 7. den Glauben als ein Erkennen, bleibt aber ebenso wenig bei diesem Begriff stehen. Justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus, esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuitae in Christo promissionis veritate fundata, per spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris, et cordibus obsignatur. Deßwegen betrachtet Calvin als den eigentlichen Sitz des Glaubens das Herz, und macht mit Recht eben diesen Begriff des Glaubens als das wesentlichste Moment gegen die Katholiken geltend a. a. O. §. 8. Spiritus sanctus, corda nostra illuminando in fidem, nobis adoptionis nostrae testis. — Fidem assensum esse volunt, qua recipiet quilibet Dei contemptor, quod ex scriptura profertur. — Quodsi expenderent illud Pauli (Röm. 10, 10.): *Corde creditur ad justitiam*, fingere desinerent frigidam illam qualitatem. Si una haec nobis suppeteret ratio, valere deberet ad litem finiendam, assensionem scilicet ipsam cordis esse magis quam cerebri, et affectus magis quam intelligentiae.

Digitized by Google

kann aber einseitiger und oberflächlicher seyn, als die katholische Auffassungsweise des Verhältnisses des Menschen zu Gott, da es immer nur entweder die Erkenntnißseite oder die Willensseite ist, die einseitig hervorgehoben wird, und in dem ganzen System sich keine Stelle für das findet, was der Protestant unter seinem den Menschen in der Tiefe und Totalität seines Wesens ergreifenden Glauben versteht? Denn der Glaube im katholischen Sinn ist ja etwas ganz anderes als im protestantischen, da der katholische Glaube ausdrücklich als ein Erkennen definirt wird, und die Liebe, die dem Glauben zur Seite gestellt wird, ist auch wieder etwas anderes, als der protestantische Glaube, da in der Liebe schon eine Richtung des Willens vorherrscht, und das protestantische System eben aus diesem Grunde erst aus dem Glauben in seinem Sinne die Liebe hervorgehen läßt. Was könnte demnach dem katholischen System dieselbe Tiefe und Innerlichkeit geben, die das protestantische durch seinen Begriff des Glaubens erhält*)?

*) Es ist hier der schicklichste Ort, die von dem Verf. in einem eigenen Paragraphen (§. 20. S. 140. 1. A. S. 160. 2. A.) hervorgehobene Differenz über die Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit kurz zu berühren. Der Verf. findet auch den Grund dieser den Protestanten eigenthümlichen Lehre in der Leichtfertigkeit, mit welcher sie den Blick von dem sittlichen Zustande des Menschen ganz wegzuwenden gewohnt seyen, und stellt dieselbe S. 145. 1. A. S. 167. 2. A. wie in travestirendem Tone so dar: „Nach protestantischer Weise dürfte man nur einen jeden fragen: was er von sich selbst meine, und er müßte schon in seinem Leben als ein Heiliger betrachtet werden. Der Zweifel anderer an seiner Aussage entkräftete die symbolische Lehre. Als Ironie auf diese erkennen sie gar keine Heiligen an. Ich glaube, daß es mir in der Nähe eines Menschen, der seiner Seligkeit ohne alle Umstände gewiß zu seyn erklärte, im höchsten Grade unheimlich würde, und des Gedankens, daß etwas Diabolisches dabei unterlaufe, wüßte ich mich wahrscheinlich nicht zu erwehren.“ Da die Protestanten die Rechtfertigung und die Seligkeit durchaus von dem Glauben abhängig machen, so ist es natürlich, daß sie, wenn die Bedingung vorhanden ist, auch an der Realität des an die Bedingung Ge-

Digitized by Google

Wie nun in allem diesem nur der pelagianische Grundcharacter des katholischen Systems sich weiter fortbildet und

knüpften nicht zweifeln können. Daß sie aber die durch den Glauben vermittelte Gewißheit der Rechtfertigung und Seligkeit nicht blos als etwas rein Willkührliches betrachten, geht nothwendig aus der ganzen Lehre vom Glauben hervor. Sie ist keineswegs etwas Stehendes, schlechthin Gegebenes, sondern ganz durch die Beschaffenheit des Glaubens bedingt. Wie daher der Glaube zwar auf der einen Seite stark und fest, auf der andern aber auch wieder schwach und verzagt ist, so kann es sich auch mit jener Gewißheit nicht anders verhalten. Deßwegen unterscheidet Melanchthon gerade in der vom Verf. S. 140. 1. A. S. 161. 2. A. gerügten Stelle der Loci theol. Ed. I. (Ausg. von Augusti S. 116.) sehr richtig eine doppelte Seite dieser Frage, eine objective und subjective: Duplex quaestio est. Nam priore de voluntate Dei erga nos, non de nostris affectibus: posteriore de nostris tantum affectibus quaeritur. Et scholastici quidem foedissimo errore neutrum sciri posse tradiderunt, ut vel hoc solo loco satis appareat, nihil fuisse spiritus in toto isto genere. — Equidem sic sentio: primum, quod ad divinam voluntatem attinet, fidem non aliud esse, nisi certam et constantem fiduciam benevolentiae divinae erga nos. Voluntas Dei cognoscitur, sed fide ex promissione seu evangelio. Non enim tribuis gloriam veritati Deo, si ita velle Deum, ut evangelio testatus est, non credis. — Quid autem de operibus Dei in nobis ipsis? Scirene possumus, an spiritum Dei conceperimus in pectore nostro? Respondeo, fructus spiritus sancti testantur nobis, quod in pectore nostro versetur. Sentit autem quisque, verene et ab animo oderit et abominetur peccatum. Sentit quisque, num timeat Deum, num credat Deo. Findet also hierin gleichwohl eine wirkliche Differenz der beiden Lehrbegriffe statt, und hat sich die Tridentiner Synode Sess. VI. c. 9. nicht ohne Grund dahin erklärt: quilibet, dum se ipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum, so können wir hierüber nur so urtheilen: Wie der Glaube selbst nach der prote-

Digitized by Google

ausprägt, bedarf keiner ausführlichen Nachweisung. Da dem katholischen System der protestantische Begriff des Glaubens und alles denselben bedingende völlig fehlt, so weiß es auch nichts von einer solchen Hingebung des Gemüthes an Gott, bei welcher der Mensch, im vollen Gefühl seiner Heilsbedürftigkeit, in Ansehung seines Heils sein ganzes Vertrauen nur auf die göttliche Gnade sezt. Der Mensch hat in seiner eigenen Natur, in seinem freien Willen, welcher dasselbe Vermögen zum Guten, wie zum Bösen ist, soviel eigene Kraft zum Guten, daß sich die göttliche Gnade immer nur mitwirkend, nur fördernd und unterstützend, zur eigenen Selbstthätigkeit des Menschen verhalten kann. Das Bewußtseyn des freien Willens, und der im freien Willen liegenden Kraft zum Guten, begründet für sich schon die Möglichkeit und Gewißheit der Rechtfertigung, die hinzukommende göttliche Gnade kann daher nur die Realisirung des Verhältnisses, in das der Mensch durch die Rechtfertigung zu Gott treten soll, erleichtern. Fördernd und unterstützend wirkt in dieser Beziehung die göttliche Gnade, sofern die christliche Lehre die natürliche Erkenntniß des Wahren und Guten vermehrt und

---

stantischen Betrachtungsweise zwei verschiedene Seiten hat, eine göttlich starke und eine menschlich schwache, so hält sich jede der beiden Kirchen vorzugsweise an eine, die protestantische an die erstere, die katholische an die letztere (wie die Worte der Synode sehr deutlich ausdrücken). Beides aber hat seinen Grund in der Eigenthümlichkeit der beiden Systeme. Je tiefer das protestantische den Begriff des Glaubens aufzufassen sucht, desto tiefbegründeter wird auch das in dem Glauben sich aussprechende Bewußtseyn der Seligkeit. Je äußerlicher dagegen der katholische Begriff des Glaubens ist, desto mehr muß es auch diesem Bewußtseyn an intensiver Stärke fehlen. Der Gegensatz ist in letzter Beziehung eigentlich dieser: Wie das Bewußtseyn des Protestanten von der Seligkeit in der Tiefe und Innerlichkeit des Glaubens wurzelt, so hat es bei dem Katholiken seinen Grund nur in seiner Gemeinschaft mit der äußern seligmachenden Kirche, welcher er durch den Glauben im katholischen Sinne des Worts angehört.

Digitized by Google

befestigt, und wenn nun der Mensch die ihm auf diese Weise mitgetheilten göttlichen Wahrheiten für wahr hält oder glaubt, dieser Glaube, mit welchem sich auch noch der bei der menschlichen Thätigkeit mitwirkende Beistand des heil. Geistes verbindet, auf den Willen und die moralische Gesinnung einen höchst wohlthätigen Einfluß haben muß. Der Glaube wirkt daher zur Rechtfertigung mit, indem er den Willen bewegt und belebt, wodurch in dem Willen das Princip der Liebe wirksam wird. Dieses Princip der Liebe ist es, das dem Glauben, wenn er durch sie practisch wird, seine bestimmte Form und Gestalt gibt, weßwegen die katholische Dogmatik die Liebe als die Form des Glaubens, oder, wie sie der Verfasser S. 137. 1. A. S. 157. 2. A. nennt, als die substanzielle Form des Glaubens, und den Glauben als die fides caritate formata bezeichnet. Rechtfertigend ist daher der Glaube nur, sofern er durch seinen den Willen bestimmenden Einfluß in der Liebe practisch wird. In diesem Sinne mag der Verf. immerhin a. a. O. sagen: „ist die Anschließung des Menschen an Christus eine bloße Gedankenverbindung, ein leerer Gefühls- oder Phantasie-Zusammenhang mit Christus, ein bloßes Anerkennen der christlichen Heilswahrheiten, im Gegensatz sowohl mit den in der lebendigen Willensgemeinschaft mit Christus verrichteten Werken, als mit der durch den Glauben erzeugten Liebe und allen übrigen Tugenden, so ist dieser Glaube allein vermögend, gottgefällig (gerecht) zu machen: wird er dagegen als die den ganzen Menschen beherrschende neue göttliche Gesinnung, als der neue lebendige Geist begriffen (fides formata), so ist ihm allein auch nach dem katholischen System die Macht gegeben, zum Kinde Gottes zu erheben und zu beseligen, denn er, der alleinige, umfaßt in diesem Sinne alles.“ Wenn aber in dem Erstern, wie es nach dem Zusammenhang der Stelle die Absicht des Verfassers seyn muß, ein Gegensatz der katholischen Lehre gegen die protestantische ausgedrückt werden soll, so ist dieß durchaus unrichtig, da die protestantische den Glauben nie in diesem leeren nichtssagenden Sinne genommen hat, und

Digitized by Google

wenn das Letztere den allein rechtfertigenden Glauben der katholischen Lehre ebenso vindiciren soll, wie er der protestantischen angehört, so ist dieß nur scheinbar, da, wie der Verfasser sogleich hinzusezt, das Substanzielle des Glaubens die Liebe, also auch nur die Liebe im Glauben das eigentliche Princip der Rechtfertigung ist. Von einem allein rechtfertigenden Glauben könnte die katholische Lehre nur dann reden, wenn sie, wie die protestantische, die Liebe als bloße Aeußerung des Glaubens betrachten könnte. Dieß ist aber dadurch unmöglich gemacht, daß sie den Glauben vorzugsweise, oder eigentlich ausschließlich, nur in das Erkennen sezt. Ist nun dem Erkennen gegenüber die Liebe das Wollen, so ist ebendeßwegen mit der Liebe schon ein anderes Princip gesezt. Die Hauptsache der katholischen Lehre bleibt daher immer, daß der Mensch dadurch gerechtfertigt wird, daß sein Wille eine entschiedene Richtung auf das Gute erhält, oder der Vorsatz in ihm lebendig wird, die Lehre Jesu practisch zu befolgen, eine Rechtfertigungstheorie, in welcher, wenn wir zunächst bei dieser Fassung derselben stehen bleiben, die katholische Lehre ganz mit der socinianischen zusammenstimmt, weßwegen auch der Verfasser selbst S. 502. 1. A. S. 606. 2. A. in seiner Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs nicht umhin kann zu erklären, was die Socinianer von dem rechtfertigenden Glauben vorbringen, daß er die in Werken thätige Kraft als seine wesentliche Form an sich habe, und von derselben nur in Gedanken getrennt werden möge, sey sehr gut, und aus den katholischen Schulen entlehnt. Wenn wir nun auch, um nicht mit Unrecht den unläugbaren Pelagianismus des socinianischen Lehrbegriffs in seinem ganzen Umfange dem katholischen beizulegen, den wesentlichen Unterschied beider nicht übersehen wollen, so bleibt doch auch so vom pelagianischen Element noch mehr als genug übrig. Denn die Differenz dürfen wir doch nicht hoch anschlagen, daß die Socinianer die göttliche Gerechterklärung oder Rechtfertigung erst nach erfolgter Heiligung eintreten, die Katholiken aber die Heiligung und Sündenvergebung in dem Einen

Digitized by Google

Acte der Rechtfertigung zusammenfallen lassen. Vielmehr können wir in diesem Einen Acte der Rechtfertigung, wenn das katholische System auf ihn besonderes Gewicht legen zu müssen glaubt, nichts anderes sehen, als die Kantische Idee der Rechtfertigung, daß wir zwar das Gute in der Erscheinung, d. i. der That nach, in uns jederzeit als unzulänglich für ein heiliges Gesetz ansehen müssen, seinen Fortschritt ins Unendliche aber zur Angemessenheit mit dem leztern, wegen der Gesinnung, daraus er abgeleitet wird, die übersinnlich ist, von einem Herzenskündiger in seiner reinen intellectuellen Anschauung, als ein vollendetes Ganze, auch der That (dem Lebenswandel) nach, beurtheilt denken können, und so der Mensch, ungeachtet seiner beständigen Mangelhaftigkeit, doch überhaupt Gott wohlgefällig zu seyn erwarten könne, in welchem Zeitpunct auch sein Daseyn abgebrochen werden möge (Kant Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 79.). So behauptet ja auch die katholische Lehre, daß wenn nur einmal die Gesinnung oder der Wille des Menschen gut sey, seine sonstige sittliche Unvollkommenheit nicht mehr in Betracht komme, oder, wie dieß Bellarmin De amiss. grat. et statu pecc. V. 15. ausdrückt, sanata voluntate per gratiam justificantem, reliquos morbos non solum non constituere homines reos, sed neque posse constituere, cum non habeant veram peccati rationem. Hierin also können wir noch nichts eigenthümlich Christliches finden, um so mehr müssen wir daher noch auf das Rücksicht nehmen, was der Verfasser als Hauptmoment der Differenz der katholischen und socinianischen Lehre a. a. O. weiter hervorhebt, daß der auf das sittliche Handeln gerichtete, an sich sehr lobenswerthe Ernst im socinianischen System der göttlichen Weihe und Salbung entbehre, und man nicht einsehe, wie er zum Ziele kommen möge; der geforderte christliche Gehorsam sey seiner Natur nach, auch im besten Fall, nur ein endlicher, da er ordentlicher Weise nur durch Kräfte der Natur begonnen, und Christo kaum ein anderer Antheil an demselben vergönnt werde, als der eines glaubwürdigen und vertrauenswerthen

Digitized by Google

Wegweisers. Um die hier vermißte göttliche Weihe und Salbung dem aufs Gute gerichteten Willen zu ertheilen, wird im katholischen System die den Willen bewegende Liebe, oder die in der Liebe wirkende Gnade, als eine eingegossene dargestellt, und vorausgesezt, daß die menschliche Thätigkeit durch fortgehende Wirkungen des heiligen Geistes unterstüzt werde, deren der Mensch nur um des Verdienstes Christi willen theilhaftig werden könne. Ich will nun hier nichts weiter darüber sagen, wie nahe sich auch unter dieser Voraussetzung die beiden Lehrbegriffe, der katholische und socinianische, in dieser Lehre berühren, und wie nahe es überhaupt liegt, wenn man einmal der menschlichen Thätigkeit, oder den Kräften der Natur, die ja auch im katholischen System ordentlicher Weise den Gehorsam beginnen, sofern der freie Wille als ein solcher das Princip der Bewegung nur in sich selbst haben kann, so vieles einräumt, wie im katholischen System geschieht, auch noch einen Schritt weiter zu gehen, und jene göttliche Weihe und Salbung nur in dem eigenthümlichen Character, welchen das sittliche Wollen und Handeln durch die Lehre des Christenthums erhält, oder in die eigenthümliche Farbe, die es davon annimmt, zu setzen; das aber liegt klar vor Augen, daß die katholische Lehre die göttliche Thätigkeit der menschlichen immer nur zur Seite gehen lassen kann, und somit zwischen beiden nur jenes äußerliche und ausserwesentliche Verhältniß stattfindet, von welchem schon früher die Rede war. Die Gnade kann nicht schöpferisch und wahrhaft belebend wirken, sondern, soweit ein wirkliches Zusammenwirken mit dem Willen stattfinden soll, nur helfend und unterstützend, und nur in dem Maaße eingreifen, in welchem der Wille ihr dazu Raum gewährt. Vergebens sucht der Verfasser den Vorwurf des Pelagianismus dadurch vom katholischen System abzuwehren, daß er S. 98. 1. A. S. 102. 2. A. gegen den Ausdruck protestirt, es werde die göttliche Gnade durch das Thun des Menschen verdient. Da schon die höhere Kraft zur Ausführung des ersten Schritts der Wiedergeburt ein Ausfluß der göttlichen

Digitized by Google

Gnade sey, und es sich auf gleiche Weise bei allen übrigen verhalte, da demnach alle Theile des großen Ganzen durch die höhere Hülfeleistung bedingt, und somit ein Werk göttlicher Huld seyen, so müsse vom Ganzen gelten, was von allen Theilen gelte. Ohne menschliches Thun könne Gott allerdings im Menschen keinen Glauben, keine Hoffnung, keine Furcht, keine Reue, keine Liebe hervorbringen, und darum auch die Gesammtwirkung von allem dem nicht, weil aber der Katholik dieses glaube, folge nicht, daß er auch glauben müsse, Gott theile je seine weitern Gnadenerweise deßhalb mit, weil der Mensch sein Mitwirken bei den frühern nicht versagt habe. Diese Zurückweisung des Vorwurfs des Pelagianismus ist blos scheinbar, da hier zwei Fragen, die unterschieden werden müssen, zusammengenommen sind. Die Gnade bleibt allerdings immer eine freie Gnade, und es hängt daher nur von Gott ab, ob er seine weitern Gnadenerweise versagen will, oder nicht, wenn auch der Mensch zu den früheren mitgewirkt hat. Insofern kann der Mensch die göttliche Gnade nie verdienen, was er selbst thut, begründet nie einen Rechtsanspruch, welchen er an sie machen könnte. Allein dieß versteht sich von selbst, und wird auch vom Pelagianismus nicht geläugnet, welchem die Behauptung nie in Sinn kommen konnte, daß der Mensch Gott gebieten könne, wo und wie er seine Gnade ertheilen soll. Aber ebendeßwegen ist der Vorwurf des Pelagianismus nicht widerlegt, wenn die Widerlegung sich nur darauf beschränkt. Ganz verschieden ist davon die Frage, ob Gott, wenn er seine Gnade ertheilt, sie anders ertheilen kann, als mit Rücksicht auf die moralische Würdigkeit des Menschen, ob nicht seine eigene Willensthätigkeit, die Art und Weise, wie er sich durch seine natürliche Kraft für die göttliche Gnade empfänglich zeigt, die wirkliche Ertheilung derselben so bedingt, daß zwischen beiden, dem eigenen sittlichen Wollen und Streben des Menschen, und der Mitwirkung der göttlichen Gnade zu demselben ein gewißer Causalzusammenhang stattfindet. Wenn der Verfasser auch dieß nicht zugeben will, was allein

Digitized by Google

gemeint seyn kann, wenn von einer pelagianisirenden Richtung des katholischen Systems in der Lehre von der Rechtfertigung die Rede ist, aber ebendeßwegen diesen ganzen Vorwurf gar nicht als einen so seltsamen erscheinen läßt, wie ihn der Verfasser darstellen will, so würde er hiemit nicht nur einen Mangel an Consequenz beurkunden, sondern auch in offenbaren Widerspruch mit der ausdrücklichen Erklärung der Tridentiner Synode kommen, welche Sess. VI. De justific. c. 7., wo sie die verschiedenen Ursachen der Rechtfertigung beschreibt, und als die einzige formale Ursache die Gerechtigkeit Gottes nennt, nemlich die justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, hinzusezt: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam spiritus s. partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. Von welchem Gewinn kann es daher seyn, gerade den Punct, welcher hier allein in Betracht kommen kann, unbeachtet lassen zu wollen? Daß es aber in der katholischen Kirche gar nicht ungewöhnlich ist, das, was auf der Seite des Menschen die Mitwirkung der göttlichen Gnade bedingt, als ein Verdienst zu betrachten, ist aus Bellarmin zu ersehen, welcher De justific. l. 17. diesen Begriff ohne Bedenken auf den Glauben und die übrigen Momente der Rechtfertigung überträgt, und ihn als characteristisch für das katholische System im Gegensatz gegen das protestantische betrachtet. Praecipua causa, sagt Bellarmin, cur adversarii soli fidei justificationem attribuant, illa est, quod existiment, fidem non justificare per modum causae, aut dignitatis, aut meriti, sed solum relative, quia videlicet credendo accipit, quod Deus promittendo offert. Nam si persuaderi possent, fidem justificare impetrando ac promerendo, et suo quodam modo inchoando justificationem, sine dubio non negarent, id etiam dilectioni, et poenitentiae aliisque bonis actibus convenire. Diesen Beweis

Digitized by Google

sucht nun Bellarmin in Ansehung des Glaubens zu führen, und das Resultat seiner Beweisführung ist: fidem impetrare justificationem, remissionem peccatorum, gratiam bene operandi, ac per hoc justificare, per modum dispositionis ac meriti, und wenn nun auch Bellarmin wieder sagt, daß dieses meritum fidei, respectu justificationis tamen meritum non ex nobis sed ex Deo est, cujus donum est fides, so ist dieß nur aus der bekannten Zweideutigkeit zu erklären, mit welcher die katholischen Theologen von zwei zusammengehörigen Momenten so oft nur das eine nennen, ohne daß dadurch das andere ausgeschlossen werden kann *).

*) Schleiermacher hat sich in seiner Glaubenslehre, erste Ausgabe Band 2. S. 316., in der Lehre von der Rechtfertigung der römischen Lehrweise dadurch genähert, daß er unter der Rechtfertigung nicht blos die in einem declaratorischen Acte sich äussernde göttliche Thätigkeit versteht, sondern die ganze, das neue Leben in dem Menschen begründende, göttliche Thätigkeit, weil ein Gericht freilich eine blos erklärende Function sey, und also auch nur declaratorische Acte ausüben könne, indem die Handlungen, auf welche sich diese beziehen, ihm gegeben werden müssen, hier aber die ganze Entwicklung des menschlichen Lebens selbst in dem Umfang des in der göttlichen Allmacht begründeten Seyns erfolge, und Gott nichts bloß gegeben werden könne, worüber er auch blos zu urtheilen hätte, oder weil, wie sich Schleiermacher in der zweiten Ausgabe Band 2, S. 218. ausdrückt, der declaratorische Akt nur durch den Zusammenhang mit der die Bekehrung hervorrufenden Einwirkung Christi etwas wird, und wenn wir uns diese auch auf die allgemeine göttliche Anordnung zurückführen, uns das Declaratorische wieder in dem Schöpferischen verschwindet. Herr Dr. Möhler hat nicht unterlassen, dieß als einen sehr erfreulichen Beweis davon zu rühmen, wie ein so geistvoller Theologe, wie Schleiermacher, die katholische Lehre von der Rechtfertigung sowohl verstanden, als zu schätzen und zu würdigen gewußt habe. Allein schon in der ersten Ausgabe bemerkte Schleiermacher ausdrücklich, daß diese Annäherung blos die Form betreffe, der wahre evangelische Typus aber in dem

Digitized by Google

In die hier gegebene vergleichende Entwicklung und Beurtheilung der Rechtfertigungstheorie der beiden Kirchen

Inhalt liege, nemlich in der Beziehung der Rechtfertigung auf den Glauben, und wenn Herr Dr. Möhler die zweite Aufgabe der Schleiermacher'schen Glaubenslehre verglichen hätte, so würde er hier eine noch bestimmtere Protestation gegen die Voraussetzung gefunden haben, daß Schleiermacher den katholischen Lehrtypus hier schlechthin dem evangelischen vorziehe, eine Voraussetzung, die nur aus einem Verfahren entstehen kann, das sich willkührlich an Einzelnheiten hält, und über gewissen Analogien in Nebensachen die Differenzen in der Hauptsache, je nachdem es gerade von Vortheil zu seyn scheint, unbeachtet läßt. Was das Verhältniß zur römischen Kirche betrifft, sagt Schleiermacher a. a. O. S. 218., so ist es nur scheinbar, daß unser Gegensatz gegen sie auf der declaratorischen Beschaffenheit des göttlichen Rechtfertigungsactes liege, und sie wird sich wenig einverstanden erklären mit der Art, wie diese Beschaffenheit hier geläugnet wird. Denn hier bleibt es doch dabei, daß der Mensch gerechtfertigt sey, sobald der Glaube in ihm gewirkt worden, ihr Interesse dagegen ist festzustellen, daß er es erst werde durch die Werke. Daher der a. a. O. S. 210. ausgesprochene Tadel gegen die Lehrweise der römischen Kirche, daß sie Glauben und Rechtfertigung möglichst weit auseinanderbringe, um dann desto leichter die Rechtfertigung des Menschen, als von seiner Heiligung abhängig, darstellen zu können. Ungefähr ebenso verhält es sich mit demjenigen, was der Verfasser S. 122. über die Rechtfertigungstheorie des Andr. Osiander und ihrer Verwandtschaft mit der katholischen bemerkt. Wenn auch Osiander lehrte, wie der Verfasser seine Lehre angibt, die rechtfertigende Kraft liege nicht im Glauben an sich (dieß nimmt übrigens auch die lutherische Lehre an, da der Glaube an und für sich, d. h. ohne sein Object nie rechtfertigen kann), sondern inwiefern er Christum wesenhaft aufnehme, d. h. nach katholischer Ausdrucksweise, inwiefern er den Menschen durch wirkliche Mittheilung der Gerechtigkeit Christi in eine reelle Gemeinschaft mit diesem versetze, so setzte er doch ganz den lutherischen Begriff des Glaubens voraus, und machte die Rechtfertigung nur vom Glauben

Digitized by Google

mußte, wie es die Natur der Sache von selbst mit sich brachte, sogleich mit aufgenommen werden, was zur richtigen Bestim-

---

abhängig. Er wich von den Lutheranern nur darin ab, daß er das Object des Glaubens anders bestimmte. Vergl. meine Disquis. in A. Osiandri de justificatione doctrinam, ex recentiore potissimum theologia illustrandam. Tübing. 1831. S. 5. — Kaum der Erwähnung werth scheint uns, was auf den Verf., wie er versichert, einen noch tieferen Eindruck machte, die Wahrnehmung, die er gemacht zu haben glaubt, daß Schleiermacher auch in homiletischen Vorträgen seine bessere Einsicht (d. h. seine vermeintlich katholische Rechtfertigungslehre) dem christlichen Volke mittheile. Denn wer kann auch nur einen Augenblick der Meinung Raum geben, daß Schleiermacher in der S. 100. 1. A. S. 105. 2. A. vom Verf. (übrigens nur im Allgemeinen) angeführten Stelle der Festpredigten Bd. I. S. 283. f. der protestantischen Lehre vom Glauben irgend etwas vergeben wollte? Noch mehr aber muß man sich wundern, wenn man die citirte Stelle selbst nachliest, wie einzelne aus dem Zusammenhang des Ganzen genommene Sätze einen solchen Eindruck auf den Verf. machen konnten, da gerade in derselben Stelle, die der Verf. vor Augen hatte, auch der Glaube nicht unerwähnt gelassen ist. Wo die Zusammenstimmung des innersten Willens mit dem ganzen Willen Gottes ist, heißt die Stelle wörtlich S. 285., so weit wir ihn irgend zu erkennen und zu ahnden vermögen, da kann auch nichts störendes und trübendes seyn, indem auch, was noch von Schwachheit in uns übrig ist, weil es gar keine Unterstützung in unserem Willen findet, auch nicht mehr zu unserm eigentlichen Leben gehört, sondern zu dem übrigen ausser uns, wogegen wir den guten Kampf des Glaubens zu kämpfen haben, bei dem wir uns wahrhaft selig fühlen, weil wir als Werkzeuge Gottes handeln und in seiner Kraft. Darum ist es wahr, daß wir frei sind von dem Gewissen der Sünde, in eben dem Maaße, als Christus in uns lebt. Zuvor schon S. 281. ist ausdrücklich gesagt, daß beides, daß wir mit Christo begraben werden in seinem Tod, und daß wir mit ihm auch auferstehen zu einem neuen Leben, sich von dem wahren Glauben an den Erlöser nicht trennen lasse. Man weiß in der That nicht, was hier auch nur mit einigem Schein der katholischen Lehre günstig lauten soll. Oder soll denn der Prote-

Digitized by Google

mung des protestantischen Begriffs des Glaubens gehört. Der Verfasser handelt nach der Lehre von der Rechtfertigung noch besonders vom rechtfertigenden Glauben nach beiden Confessionen. Wir könnten diesen ausführlichen, mit Stellen besonders aus den Privatschriften Luthers reich versehenen, Abschnitt S. 110 — 140. 1. A. S. 114 — 160. 2. A. im Grunde ganz mit Stillschweigen übergehen, da, was gegen den protestantischen Begriff vom Glauben vorgebracht wird, eigentlich nur eine Wiederholung der schon gegen die protestantische Lehre von der Rechtfertigung gemachten Einwendungen ist, wollen aber doch, wäre es auch nur um die so eben ausgesprochene Behauptung zu motiviren, einige Puncte noch kurz berühren. Das Hauptgewicht wird auch hier (vgl. S. 125. 1. A. S. 129. 2. A.) auf die Aeusserlichkeit des Verhältnisses gelegt, in das der Mensch durch den Glauben zu Christus kommen soll. Weil der Glaube nach der protestantischen Lehre nur das Mittel und Organ ist, durch welches der Mensch die Gerechtigkeit Christi sich aneignet, so glaubt der Katholik sich zu der Behauptung berechtigt, daß der Glaubige mit Christus nicht innerlich durch den rechtfertigenden Glauben vereinigt werde, sie verhalten sich nur äusserlich zusammen: Christus sey der reine, der Mensch dagegen, ob er gleich auf eine ganz gottgefällige Weise glaube, innerlich unrein, was dem Verfasser besonders durch die von Calvin gebrauchte Vergleichung des Glaubens mit einem irdenen, einen goldenen Schatz in sich schließenden Gefäß, das den Menschen beglücke, obschon es in sich selbst keinen Werth besitze, sehr bezeichnend ausgedrückt zu seyn scheint. Gleichwohl stellt der Verfasser diesem Gleichniß noch ein anderes von ihm selbst gewähltes zur Seite, das den lutheri-

---

stant, wegen seines Begriffs vom Glauben, von einem neuen Herz, und einem das Böse nicht mehr wollenden Willen (welchem ebendeßwegen auch das Böse nicht zugerechnet wird) nicht mehr reden dürfen, ohne einer Hinneigung zur katholischen Lehre verdächtig zu werden?

Digitized by Google

schen Begriff einer Aneignung der Verdienste und des Gehorsams Christi, die keine Aneignung sey, noch anschaulicher machen soll. Mit dieser neuen Art von Aneignung verhalte es sich ungefähr so, wie wenn jemand ein sehr gelehrtes Buch durch einen Kaufvertrag in seinen Besitz brächte, und ohne dessen Inhalt seinem Geiste tief einzuprägen, und sich anzueignen, so daß er das lebendige Buch geworden wäre, dafür hielte, er sey nun auch gelehrt, weil das gelehrte Buch sein (äusserliches) Eigenthum sey! Aber selbst aus dieser Vergleichung kann ja, wofern sie nur nicht schief und einseitig aufgefaßt wird, nichts zum Nachtheil der lutherischen Lehre folgen. Stellen wir uns vor, das gelehrte Buch, das hier die Stelle Christi vertreten soll, sey der Inbegriff alles Wissens, und der Mensch könne, ohne dieses Buch zu besitzen, aus dem Zustande der völligen Unwissenheit, in welcher er sich befindet, gar nicht herauskommen, so muß doch das erste, was für diesen Zweck nöthig ist, die äussere Aneignung dieses Buchs seyn, er muß dasselbe sein nennen können, und wenn er ebendazu, es das seinige nennen zu können, durch den innersten Drang seines Herzens, durch eine Sehnsucht, die nur in dem Besitze desselben ihr tiefstes Bedürfniß befriedigt fühlt, geführt und hingezogen wird, so ist dieß doch gewiß nicht blos etwas rein äusserliches, sondern nur ein innerer Zug, eins von dem tiefsten Grunde des Gemüths ausgehende Richtung, die aber nicht in ihm hätte entstehen können, wenn nicht bereits eine bestimmte Idee des Werths und Inhalts dieses Buchs, auch ehe er es noch im Einzelnen genauer kannte, in ihm lebendig geworden wäre. Nun ist zwar allerdings wahr, daß ihn auch so der Besitz dieses gelehrten Buchs noch nicht gelehrt macht, wenn es sich aber zunächst noch nicht davon handelt, selbst gelehrt zu werden, sondern nur des traurigen niederschlagenden Gefühls einer selbstverschuldeten Unwissenheit sich zu entledigen, und die Bedingung, dieses Gefühls los zu werden, daran geknüpft ist, daß man dieses Buch überhaupt einmal das seinige nennen kann, es mit dem vollsten innigsten Vertrauen, daß man

Digitized by Google

sich mit demselben von jeder Schuld des Nichtwissens befreit sieht, das seinige nennt, und schon dadurch die Idee des Buches in sein innerstes Bewußtseyn aufnimmt, ist denn nicht schon eine solche Aneignung jenes Buches die Quelle einer Beruhigung, die nur aus dem Besitze desselben, der ersten Bedingung der Möglichkeit, es das unsrige nennen zu können, geschöpft werden kann, und muß nicht, wenn wir von dem drückenden Gefühl eines verschuldeten Nichtwissens ausgehen, die Entfernung dieses Gefühls das erste seyn, wenn der Inhalt des Buchs selbst von uns soll aufgenommen werden können, so daß die zuvor schon in uns lebendig gewordene Idee nun auch ihrem speciellen Inhalte nach in uns zum Bewußtseyn kommt? Soll das Gleichniß passen, so darf die äussere Aneignung des Buchs nicht so gedacht werden, daß man sich nicht vor allem der lebendigen Idee desselben bewußt ist, also es sogleich auch innerlich in sich aufnimmt, wie ja auch der Glaube, wenn er Christus ergreift, sogleich denselben Christus hat, welcher sodann in der Heiligung sein Bild weiter im Menschen ausprägen soll. Was ist denn nun aber in allem diesem, was den protestantischen Begriff des Glaubens als einen so durchaus unhaltbaren und in sich widersprechenden, als eine offenbare Absurdität, wie der Verfasser meint, erscheinen ließe? Wie der Vorwurf, daß der protestantische Begriff des Glaubens auf ein blos äußerliches Verhältniß zu Christus führe, nur eine Wiederholung des schon der protestantischen Lehre von der Rechtfertigung gemachten Vorwurfes ist, so ist darin auch der Vorwurf schon mitbegriffen, daß die Trennung der Heiligung von der Rechtfertigung jedes sittliche Element vom Glauben ausschließe. Eine Stelle in der ersten Ausgabe der Loci theol. Melanchthons (Ausg. von Augusti S. 92.) gibt dem Verfasser die Veranlassung S. 126. 1. A. S. 131. 2. A. den Protestanten die Lehre beizulegen: „gesezt, du berauschest dich und schlemmest, lasse dir keine grauen Haare wachsen, und vergiß nicht, daß Gott ein guter Alter ist, der schon weit früher das Verzeihen gelernt hat, als du das Sündigen". Wir können kaum begrei-

Digitized by Google

fen, wie dem Verfasser sein Zartgefühl erlauben konnte, seinen Gegnern solche Worte in den Mund zu legen*). Die fort-

*) Ich gestehe, sezt der Verfasser noch bei, eher könnte ich Tag und Nacht zugleich mir denken, als einen Mann mit der paulinischen πιστει und einem Rausch dazu (wofür es in der neuen Ausgabe S. 131. heißt: und der von Melanchthon beschriebenen Sinnes- und Handlungsweise), d. h. mit andern Worten: der Rausch ist schlechthin eine Todsünde, die läßlichen Sünden nimmt ja der Verfasser selbst bei den Wiedergeborenen an. Ebenso anstößig ist dem Verfasser die These Luthers: Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, er wäre keine Sünde. Was will aber der Verfasser gegen die logische Richtigkeit der beiden Sätze einwenden: entweder ist der Glaube wahrhaft rechtfertigend, und dann kann auch eine Sünde die rechtfertigende Kraft des Glaubens nicht aufheben, oder wenn die Sünde diese Wirkung hat, so hat der Glaube keine rechtfertigende Kraft? Nur fehlt ihm eine solche nicht deßwegen, weil der Glaube an sich eine solche Kraft nicht hat, sondern, wie wohl zu unterscheiden ist, nur deßwegen, weil er in dem einzelnen Subject, das eine solche Sünde beging, nicht der wahre rechtfertigende Glaube war. In demselben Zusammenhang beruft sich der Verfasser S. 125. 1. A. S. 130. 2. A. auf eine berüchtigte (2. A.: berühmte) Stelle aus einem Briefe Luthers an Melanchthon, die zwar wegen des offenbar fanatischen Wahnsinns, in dem sie geschrieben sey (2. A.: wegen der offenbaren Geistesüberspannung ihres Verfassers, so wollen wir nämlich glauben), nicht sonderlich urgirt werden dürfe, aber doch immerhin sehr bezeichnend und dogmengeschichtlich wichtig bleibe: „Sündige kräftiger, schrieb Luther, aber sey kräftiger im Glauben — Sündigen müssen wir, solange wir hier sind", u. s. w. Es ist dem Verfasser schon von einem andern Beurtheiler seines Werkes (Leipz. Lit.-Zeit. 1833. nr. 87. S. 690.) zum Vorwurf gemacht worden, daß er diese, Gott weiß woher abgeschriebene Stelle nicht citirt habe, mit der Bemerkung: hätte er nachgesehen, so würde er von dem lächerlichen Wahne, daß diese Stelle in fanatischem Wahnsinn geschrieben sey, und dogmengeschichtliche Wichtigkeit habe, oder für die Dogmengeschichte zu brauchen sey, geheilt worden seyn. Der Fehler in Betreff der Citation ist in der zweiten Ausgabe zwar

Digitized by Google

gehende Nichtunterscheidung der Momente, die in einer logischen Entwicklung nothwendig unterschieden werden müßen, macht

verbessert (der Brief steht in den von Joh. Aurifaber herausgegebenen Briefen Luthers Tom. I. Jena 1556. 4. S. 345. b. in der Ausgabe der Briefe Luthers von de Wette Theil II. S. 34. f.), und der Verf. hat nun auch die lateinischen Worte des Briefes beigefügt, aber selbst das nochmalige Nachsehen hat die von dem Leipziger Recensenten gewünschte Wirkung, wie eben hieraus zu sehen ist, nicht gehabt. So wie die Worte Luthers von dem Verf. für den Zweck, für welchen er sich auf sie beruft, teutsch und lateinisch citirt sind, muß jeder glauben, Luther fordere hier geradezu zum Sündigen auf, und spreche somit den Worten des Apostels: ἐπιμενῶμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; geradezu Hohn. In keinem andern Sinne, als nur in diesem kann der Verfasser diese Worte, wenn die Citation nicht ganz zwecklos und unpassend seyn soll, citirt haben. Fordert nun die christliche Liebe und Billigkeit, auch bei dem Gegner, wofern derselbe auch nur auf einige moralische Achtung noch Anspruch machen kann, was doch selbst der leidenschaftlichste Katholik einem Manne wie Luther kaum sollte absprechen können, nicht ohne Grund die verwerflichsten Grundsätze und Gesinnungen vorauszusetzen, so muß die Rücksicht auf diese Pflicht in einem Falle um so näher liegen, in welchem man sich von der Unrichtigkeit der gemachten Voraussetzung so leicht überzeugen kann. Der genannte Brief Luthers ist im Jahr 1521. von der Wartburg aus an Melanchthon geschrieben. Es ist bloßes Bruchstück, und da die Briefe, die Melanchthon an Luther, als er auf der Wartburg war, schrieb, überhaupt nicht mehr vorhanden sind, so wissen wir nicht, was etwa in dem von Luther beantworteten Briefe Melanchthons Luther die Veranlassung gab, sich am Schluße seines Briefs noch auf diese Weise gegen seinen Freund auszusprechen. Schon diese Umstände sollten von einem absprechenden Urtheil zurückhalten. Nehmen wir nun aber auch den Inhalt des Briefs, wie er vor uns liegt, so ist sogleich klar, daß nicht von dem Sündigen schlechthin die Rede seyn kann, sondern in einer sehr bestimmten Beziehung. Luther theilt Melanchthon seine Ansicht über die Keuschheits-Gelübde der Geistlichen und Mönche, und über den Genuß des Abendmahls in beiderlei

Digitized by Google

es dem Verfasser möglich, denselben Vorwurf in verschiedenen Wendungen zu wiederhohlen. S. 129. 1. A. S. 144.

Gestalt mit. Daß das Keuschheits-Gelübde der Geistlichen aufzuheben sey, ist ihm außer Zweifel, in Ansehung der Mönche aber, ist ihm dieß noch ungewiß. Ueber das Abendmahl urtheilt er, daß die, die es blos unter Einer Gestalt empfangen, keine Sünde begehen, weil ihnen der doppelte Genuß durch tyrannischen Zwang unmöglich gemacht sey, und weil, da die Schrift hierüber nichts ausdrücklich bestimme, der Genuß des Abendmahls unter Einer Gestalt nicht nothwendig als Sünde anzusehen sey: In summa, quia scriptura non urget, hic peccatum esse, peccatum non assero. Dabei erklärt aber Luther zugleich: Non consentiunt pia corda privari altera specie, qui vero consentiunt et probant, eos papistas non Christianos esse, et peccare, quis negabit? — Institutum Christi est, sed liberum permissum. — Valde autem placet, ut institutum Christi integretis. Nam hoc erat, quod ante omnia cogitabam solicitare, si ad vos reversus fuissem. Nos enim jam habemus scientiam tyrannidis hujus, et possumus ei resistere, ne cogamur alteram speciem accipere tantum. Er werde in Ewigkeit keine Privatmesse mehr halten. — Ist nun der Hauptgedanke Luthers, daß man, wenn man sich bewußt ist, es sey etwas Sünde und sich in der Lage befindet, es nicht zu thun, eine Handlung dieser Art nicht begehen dürfe, was muß in den Worten des Briefs: si gratiae praedicator es, gratiam non fictam, sed veram praedica, si vera gratia est, verum, non fictum peccatum ferto. Deus non facit salvos ficte peccatores: unter fictum peccatum und einem ficte peccator verstanden werden? Eine falsche, keine rechte Sünde kann hier nur eine Handlung seyn, die mit halbem, getheiltem Bewußtseyn begangen wird, indem man auf der einen Seite denkt, sie sey keine Sünde, auf der andern aber doch sich bewußt ist, daß sie Sünde sey, oder: man wird zu einem ficte peccator, indem man zwar das Bewußtseyn hat, es sey nicht recht, das zu thun, was man thut, aber doch dadurch, daß man es thut, fingirt, man habe dieses Bewußtseyn nicht, und durch diese Fiction sündigt. In diesem Falle waren die, die das Abendmahl unter Einer Gestalt begiengen, obgleich sie sich sagen mußten, daß sie

Digitized by Google

2. A. glaubt sich der Verfasser durch eine Stelle in Luthers Auslegung des Briefs an die Galater zu der Behauptung

---

es unter beiden Gestalten begehen sollten und könnten, aber ebendadurch, daß sie es nicht so begiengen, das Gegentheil von ihrer wahren Ueberzeugung fingirten. Sie wurden durch dieses ficte agere ficte peccatores, waren aber ficte peccatores auch in dem Sinn, sofern das, was sie thaten, nicht an und für sich und schlechthin eine Sünde war, keine rechte Sünde, eigentlich nur eine halbe, wegen des Bewußtseyns, das sie davon hatten. Wenn nun Luther fortfährt: esto peccator, et pecca fortiter, so bildet offenbar das fortiter peccare den Gegensatz gegen ficte peccare, und der Sinn kann nur seyn: entschlage dich der Halbheit deiner Handlungsweise in Ansehung des Abendmahls, begehe es ohne weitere Zweideutigkeit, ohne alles Bedenken unter beiden Gestalten. Dieß drückt Luther durch die Worte esto peccator, et pecca fortiter aus, indem er mit dem Gegensatz zwischen verum und fictum peccatum spielt, und mit dieser Wendung eigentlich sagen zu wollen scheint, wenn man nicht ein rechter Sünder ist, kann man auch nicht die rechte Gnade haben, die, objectiv betrachtet, in jedem Falle mächtiger ist, als jede noch so große Sünde, man muß nichts blos halb und zweideutig, sondern alles ganz und entschieden thun, also (um den Worten noch eine Spitze zu geben) im Grunde auch kein halber Sünder, sondern lieber ein ganzer und rechter Sünder seyn, welcher bei dem, was er thut oder nicht thut, keine Bedenklichkeiten mehr hat, sondern fest und entschieden ist, womit jedoch nichts anders gesagt ist, als was die Schrift so ausdrückt, daß man nur entweder warm oder kalt, nicht aber lau seyn soll. Auch die Schlußworte: ora fortiter, es enim fortissimus peccator, heißen nur: bete kräftig, du bist ja ein rechter Sünder, kannst es dir nicht verbergen, daß du in Wahrheit ein Sünder bist. Diese Erklärung scheint mir am besten für den Inhalt des Briefes zu passen. Sollte sie aber auch nicht ganz befriedigen, so wäre man doch in keinem Falle zu der Deutung berechtigt, die ihr der Verf. gibt, sondern man müßte, da uns nähere Data fehlen, nur dahingestellt lassen, was Luther eigentlich sagen wollte. Der Verf. hat daher durch den Gebrauch, welchen er von dieser Stelle machte, nur einen neuen Beweis davon

Digitized by Google

berechtigt, Luther beschreibe den Glauben als die Trägheit selbst, als ein Ding, das nur seufzen und jammern könne, mit dem es nirgends vorwärts wolle, und das doch der rechte Glaube sey. Nun muß er sich zwar gestehen, daß die Unterscheidung zwischen der actuosen und instrumentalen Seite des Glaubens zunächst allerdings besagen soll, der Glaube rechtfertige, aber nicht wiefern er thätig sey, glaubt aber nichts desto weniger, denselben tödtlichen Streich gegen seine Gegner deßwegen führen zu dürfen, weil doch jene Unterscheidung auch zugleich den Sinn ausdrücke: der Glaube rechtfertigt, auch wenn er nicht thätig ist. Daher läßt er sich auch späterhin S. 139. 1. A. S. 159. 2. A. nicht abhalten, denselben Vorwurf mit denselben Worten wieder auszudrücken: der Mensch sey nach der protestantischen Lehre schon gerechtfertigt, sobald er auf Christus vertraue, der Same für den Himmel sey vorhanden, und versetze in denselben, wenn er auch unter ungünstigen Umständen, z. B. wegen Trägheit des Willens und dgl., keine Früchte brächte, das protestantische Dogma schließe also auch die heiligen Gesinnungen aus, wenn es dem Glauben die allein seligmachende Kraft beimesse. Auch die Argumentation, bei welcher der Verfasser S. 132. 1. A. S. 153. 2. A. von dem Begriff der Demuth ausgeht, ist nur eine andere Wendung desselben Hauptarguments. Indem die Reformatoren behaupten, daß es nicht die innere Würdigkeit des Glaubens, d. h. nicht ein Kreis engverbundener in ihm beschlossener Tugenden, als da sind Demuth, Liebe, Selbstverläugnung u. s. w., sey, was ihn zum rechtfertigenden erhebe, sey das Mittel erfunden, aus lauter Demuth sich von der Demuth selbst zu dispensiren, und, um sich recht demüthig zu zeigen, gelehrt worden, es sey nicht die Demuth im Glauben, was gottgefällig mache. Was denn nun auch um Gotteswillen, der

---

gegeben, welcher Stimmung gegen die Reformatoren und welcher Ansicht von dem Werth ihres Wirkens er in wissenschaftlichen Untersuchungen Einfluß gestattet.

Digitized by Google

Glaube, wiefern er rechtfertigt, noch seyn solle? Wer sich auch nur etwas unter diesem ausgehöhlten leeren Ding denken könne? Man müsse nothwendig auf den Gedanken kommen, die Reformatoren haben die Ansicht gehegt, es sey etwas äußerst Gefährliches, wirklich gut zu seyn, die Sicherheit des Glaubigen fordere es, immerhin einen tüchtigen Kern des Bösen in sich zu bewahren, weil wir in diesem Zustande noch am besten seyen, weil die Tugend der Demuth nur im böse seyn aufblühen könne. So urtheilt der Verf. über die logische Consequenz und sittliche Tendenz des Protestantismus, welchem er demungeachtet auch wieder das Zeugniß gibt (S. 504. 1. A. S. 608. 2. A.), daß er noch weit geeigneter sey, als das System der Socine (welchem doch der Verfasser, wie dem arminianischen S. 514. 1. A. S. 618. 2. A., wegen ihrer Uebereinstimmung mit dem katholischen, besonderes Lob ertheilt), sittliche Bestrebungen hervorzurufen, und reine Moralität zu begründen*). Was hätte mit größerem Rechte erwartet werden sollen, als daß der Verfasser gerade hier, wo er die Reformatoren beschuldigt, daß sie nirgends deutliche Begriffe haben, und auf ihrem Standpuncte des Gefühls alles verwechseln (S. 132. 1. A. welche Worte jedoch der Verfasser in der zweiten Ausgabe wegzulassen für gut gefunden hat, aber nur um dafür die Beschuldigung auszusprechen, daß das Daseyn und die Erhaltung des ganzen protestantischen Dogma eben daran geknüpft sey, wie zunächst an Calvin gerügt wird, sich in keine klare wissenschaftliche Bestimmungen einlassen zu wollen), es sich um so angelegener seyn lassen werde, sich selbst vor allem die Begriffe, um welche es sich hier handelt, zum kla-

*) Zwar vergißt der Verfasser auch hier nicht hinzuzusetzen: obschon er das Wesen derselben (die Moralität) verkennt, und ihr rechtes Verhältniß zur Religiosität nicht wahrhaft begreift. Wie ist es aber möglich, reine Moralität zu begründen, und doch das Wesen der Moralität zu verkennen! Kann es einen klarern Widerspruch geben?

Digitized by Google

ren Verständniß zu bringen? Wir können jedoch kaum glauben, daß er sich den Unterschied eines bestimmten dogmatischen Verhältnisses dieser Begriffe und des überhaupt möglichen logischen Verhältnisses vollkommen klar gemacht habe. Da einmal die katholische Lehre die Heiligung zur Ursache, die Rechtfertigung zur Folge macht, so konnte, wie es scheint, der Verfasser sich von der Vorstellung nicht trennen, daß überhaupt kein anderes Verhältniß stattfinden könne, und ebendeßwegen auch nicht von der weitern Vorstellung, daß, weil nun in dem protestantischen Lehrbegriff an die Stelle der Heiligung der Glaube getreten, der Begriff der Heiligung zu den Begriffen des Glaubens und der Rechtfertigung in keinem logischen Verhältniß mehr stehen könne. Und doch hängt hier alles ganz gut zusammen. Die protestantische Lehre sagt ausdrücklich, daß nur der wahre und lebendige Glaube der rechtfertigende seyn könne, wenn sie daher auch daran festhält, daß der Glaube rechtfertigt, auch wenn er nicht thätig ist, so kann doch dadurch der Realität des Glaubens nichts entzogen werden. Es würde dem Verfasser nicht so schwer geworden seyn, sich in den lutherischen Begriff des Glaubens hineinzudenken, wenn er sich an die einfache Unterscheidung zwischen dem was implicite, und was explicite vorhanden ist, erinnert hätte. Ein thätiger Glaube muß der rechtfertigende Glaube schon deßwegen seyn, weil er wahr und lebendig, wie er seyn soll, nicht seyn könnte, wenn er nicht auch zugleich das Princip der sittlichen Thätigkeit, oder der Heiligung in sich schließen würde, weil aber, was implicite vorhanden ist, nicht immer auch explicite vorhanden seyn muß, so kann der Glaube ein sittlich thätiger seyn, wenn auch das in ihm enthaltene Princip der sittlichen Thätigkeit nicht gerade zu seiner reellen Entwicklung gelangt. Nur kann man nicht sagen, daß auch die Trägheit des Willens nur unter die ungünstigen Umstände zu rechnen sey, die in Ansehung des Glaubens die äussere Entwicklung des innerlich vorhandenen Princips unmöglich machen, indem, wo Trägheit des Willens ist, auch implicite kein Princip der sittlichen Thä-

Digitized by Google

tigkeit vorhanden seyn kann, weil Trägheit des Willens nichts anders ist, als das gerade Gegentheil der sittlichen Thätigkeit. Man müßte denn sonst mit demselben Rechte, mit welchem man sagt, der Glaube sey thätig, wenn nicht der Wille träg ist, auch sagen können, es sey jemand sittlich, wenn er nicht gerade unsittlich sey. Nichts anders, als das so eben bemerkte, will Luther sagen, wenn er den Glauben als etwas Lebendiges und Wirksames, als ein uns in allen unsern Kräften umbildendes Princip beschreibt, und niemand, als der den Widerspruch liebende Verfasser, wird hierin, wie er sich ausdrückt, S. 127. 1. A. S. 132. 2. A. den liebenswürdigsten Widerspruch mit dem Begriffe der lutherischen Rechtfertigung sehen können, wie wenn nun einmal, weil die Rechtfertigung nicht als Wirkung der Heiligung genommen wird, zwischen Rechtfertigung und Heiligung kein natürlicher Zusammenhang mehr gedacht werden könnte. Mehr Gewicht scheint die Einwendung zu haben, daß man sich unter dem Glauben, wenn er keine tugendhafte Gesinnung, sondern ein bloßes Organ, ein medium und instrumentum seyn soll, auch nichts bestimmtes mehr denken könne. Den Glauben als ein bloßes Organ, oder als eine werkzeugliche Ursache (als eine causa instrumentalis, oder als ein ὄργανον λῆπτικὸν, wie man ihn nannte) zu betrachten, ist allerdings, wie auch Schleiermacher Glaubenslehre 2. A. Bd. 2. S. 221. bemerkt, eine Bezeichnung, die leicht mißverstanden werden kann, doch liegt auch hierin nichts, was gegen die Consequenz des lutherischen Lehrbegriffs mit Recht geltend gemacht werden könnte. Es ist schon gezeigt worden, daß der Glaube weder der Erkenntnißseite noch der Willensseite angehört, sondern nur in der Mitte zwischen diesen beiden Seiten des geistigen Wesens des Menschen seinen Grund und Ursprung hat. Gibt man auch zu, daß er sich mehr zur Willensseite als zur Erkenntnißseite hinneige, wie ihn ja Melanchthon als eine Bewegung im Willen definirt, so kann er doch nicht selbst als eine Tugend gedacht werden, weil dadurch sogleich die practische Seite ein Uebergewicht erhielte, die in den

Digitized by Google

Glauben eine mit seinem Begriffe unvereinbare Einseitigkeit sezte, und ihm eine zu beschränkte Sphäre anwiese. Man nehme z. B. die Tugenden der Demuth und Selbstverläugnung, die der Verf. S. 154. in dieser Beziehung nennt, so sind sie zwar allerdings (wie schon das Verhältniß der contritio zur fides nach der protestantischen Lehre zeigt) zum Wesen des Glaubens gehörige Elemente, erschöpfen aber doch keineswegs den Begriff des Glaubens. Soll nun aber der Glaube nicht blos eine einzelne Seite und Richtung des menschlichen Wesens darstellen, sondern die Totalität desselben umfassen, so kann der Glaube nur der Mittelpunct seyn, in welchem sich der Mensch seines Verhältnisses zu Gott, sofern es sich auf die Erlösung bezieht, bewußt wird, und der Glaube wird auf diese Weise von selbst zu derjenigen Richtung des Gemüths, vermöge welcher der Mensch das ihm von Gott dargebotene Heil in sich aufnimmt, und sich in die lebendige Gemeinschaft mit Christus versetzt fühlt. So geht nun zwar die ganze Richtung des Glaubens nach aussen, er hat seinen Werth und seine Bedeutung nur in seiner Beziehung auf das Object, auf das er ausserhalb des Menschen gerichtet seyn muß, und nur in diesem Sinne kann man sagen, daß, wie Calvin sich ausdrückt (Inst. III. 11, 7.), die fides, etiamsi nullius per se dignitatis sit vel pretii, nos justificat, Christum afferendo, sicut olla pecuniis referta hominem locupletat, oder daß die fides instrumentum duntaxat percipiendae justitiae sey, und, wie Calvin kurz zuvor sagt, einem leeren Gefäß zu vergleichen, quia nisi exinaniti ad expetendam Christi gratiam aperto animae ore accedimus, non sumus Christi capaces*), weil der Glaube, so

*) Vergl. Apol. der Augsb. Conf. Art. II. De justific. Quid sit fides justificans? 4. Quoties nos de fide loquimur, intelligi volumus objectum, scilicet misericordiam promissam. Nam fides non ideo justificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum, quia accipit misericordiam promissam.

Digitized by Google

wie er sich vorzugsweise als immanente sittliche Eigenschaft fixiren wollte, ebendadurch die Richtung verlieren würde, die ihm durch sein nothwendiges Object gegeben ist, wie wir dieß an der Liebe des katholischen Systems sehen, die zwar dieselbe Stelle im System hat, wie der Glaube der Protestanten, aber sich von diesem ebendadurch unterscheidet, daß sie sich sogleich von dem Objecte desselben hinwegwendet, und dem Zuge zu dem Practischen folgt. Obgleich nun aber das Wesen des Glaubens einzig nur in dieser Richtung auf sein Object besteht, so kann deßwegen doch nicht behauptet werden, daß er keinen innern immanenten Werth habe, denn wie könnte ihm ein solcher abgesprochen werden, da er ja selbst nur als eine Wirkung des heiligen Geistes im Innern des Menschen gedacht werden kann, und wenn auch nicht selbst eine Tugend, doch das Princip aller Tugend und des ganzen sittlich-religiösen Lebens des Menschen ist? Es kann daher zwischen dem Glauben und seinem Object kein anderes Verhältniß stattfinden, als ein inneres, oder der Glaube kann nur deßwegen das Princip der Rechtfertigung seyn, weil er dem Menschen denjenigen innern sittlichen Werth ertheilt, vermöge dessen er allein der göttlichen Gnade empfänglich seyn kann, und wenn nun auch allerdings Calvin in der vom Verf. S. 123. 1. A. S. 128. 2. A. angeführten Stelle ganz im Geiste der Lehre der Reformatoren sagt: vim justificandi non inesse fidei ex se ipsa, sed quatenus Christum recipit, nam si per se, vel intrinseca, ut loquuntur virtute, justificaret fides, ut est semper debilis et imperfecta, non efficeret hoc nisi ex parte, sic manca esset justitia, quae frustulum salutis nobis conferret, so hat dieß doch theils nur darin seinen Grund, daß der Glaube auch als Wirkung des göttlichen Geistes sich nur in der Form des menschlichen Bewußtseyns aussprechen kann, also auch nur in Verbindung mit allem, was dem Menschen bald das Bewußtseyn seiner menschlichen Schwäche, bald seiner höhern göttlichen Kraft gibt, theils nur darin, daß ungeachtet des dem Glauben zukommenden innern sittlichen Werths, doch zwischen ihm und seinem Ob-

Digitized by Google

ject immer dasjenige Mißverhältniß stattfinden muß, das von selbst im Begriffe der Gnade liegt, weil die Gnade nie aufhören kann, Gnade zu seyn. Wie soll man alles dieß nur von den dunkelsten und verwirrtesten Gefühlen zeugen, von welchen die Reformatoren in der Lehre vom Glauben bewältigt gewesen seyn sollen (S. 235. 1. A. S. 154. 2. A.), und wie sollen sie darüber getadelt werden, daß sie die Demuth zwar nicht vom Glauben ausschloßen, vielmehr nur unter demjenigen begreifen konnten, was den Glauben gottgefällig macht, aber deßwegen doch den Glauben nicht geradezu der Tugend der Demuth gleichsezten? Es ist hier noch auf eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise aufmerksam zu machen, die mir für die richtige Auffassung des innern Characters der beiden Systeme nicht unwichtig zu seyn scheint. Der Verfasser macht zwar dem Protestantismus den Vorwurf, daß er nirgends klare und deutliche Begriffe habe, ich glaube dagegen, daß ein Hauptvorzug, durch welchen sich der Protestantismus vor dem Katholicismus auszeichnet, gerade die Schärfe ist, mit welcher er die Begriffe, um deren Bestimmung es sich handelt, in ihrer tiefsten Wurzel aufzufassen sucht. Der Katholicismus liebt das Concrete, Anschauliche, empirisch Gegebene: der Begriff ist für ihn erst auf dem Puncte recht vorhanden, auf welchem er bereits in seiner concreten Gestalt, mit einem bestimmten, das Bewußtseyn erfüllenden, materiellen Inhalt hervortritt. Der Protestantismus dagegen sucht erst von dem abstracten Begriff aus auf seine concrete Erscheinung zu kommen, und das schon mit einem bestimmten Inhalt Gegebene, und der sinnlichen Erscheinung sich Zuwendende, auf sein höchstes, der Erscheinung zu Grunde liegendes Princip zurückzuführen. Diese Verschiedenheit der Betrachtungsweise zeigt sich uns deutlich in der Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung. Was auf dem katholischen Standpunct einer klaren und richtigen Auffassung des protestantischen Begriffs des Glaubens am meisten entgegensteht, ist nichts anders als das Abstracte dieses Begriffs, die Schwierigkeit, sich ein Princip des religiösen Lebens zu denken, das

Digitized by Google

weder ein Erkennen noch ein Wollen seyn soll, und doch beides zugleich, eine sittliche Qualität, ohne doch den Character einer bestimmten Tugend an sich zu tragen. Was daher der Protestant unter dem Begriff des Glaubens sich denkt, kann sich der Katholik nur unter dem Begriff der Liebe denken, weil die Liebe, wenn sie ihm auch, wie dem Protestanten der Glaube, das höchste Princip des sittlich religiösen Lebens seyn soll, sich doch zugleich bestimmter als der Glaube aus dem Gesichtspunct einer Tugend betrachten läßt. Ebenso verhält es sich mit der Gerechtigkeit Gottes oder Christi, als dem objectiven Princip der Rechtfertigung. Der Katholik bleibt, wie sich die Synode über die causa formalis der justificatio ausdrückt, bei der justitia Dei, qua nos justos facit, stehen, der Protestant glaubt auf die justitia Dei, qua ipse justus est, zurückgehen zu müssen, weil das Princip der Gerechtigkeit, mit welcher Gott ausserhalb seiner selbst wirkt, nur die Gerechtigkeit in Gott seyn kann. Eben dieß gibt uns auch allein den philosophischen Begriff der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi im Sinne des protestantischen Systems. Denn was ist die blos zugerechnete Gerechtigkeit Christi, im Gegensatz gegen die Gerechtigkeit Christi, wie sie nach dem katholischen System als immanentes Princip der Heiligung und justificatio im eigentlichen Sinn in den Menschen selbst gesezt, und in ihm wirkend und sich entwickelnd gedacht wird, anders, als die Gerechtigkeit Christi an und für sich, sofern sie als Idee in ihrer reinen Abstractheit über dem Menschen steht, ehe sie in ihm real wird? Der Protestant läßt also auch hier das Abstracte dem Concreten vorangehen, während der Katholik, über das Abstracte hinwegsehend, die Gerechtigkeit Christi erst in dem Momente auffaßt, in welchem sie schon concrete Bedeutung gewinnt, und auf dem Uebergang zum Realen steht, indem sie als Princip der Heiligung im Menschen selbst sich zu realisiren beginnt, und nur von diesem Gesichtspunct aus läßt sich erklären, warum der Protestant in dem Begriffe der Rechtfertigung das negative Moment der Sündenvergebung besonders hervorhebt, weil er sich

Digitized by Google

das Positive der Rechtfertigung nur durch das Negative, das Eintreten in den Zustand der Gerechtigkeit nur durch das Austreten aus dem Zustand der Ungerechtigkeit bedingt denken kann *).

Der protestantische Lehrbegriff hält durchaus die Ansicht fest, daß die Beseligung des Menschen nur als ein Werk der göttlichen Thätigkeit, als das Verdienst des Erlösers betrachtet werden dürfe. Dieß leitet den Verf. in der Lehre vom Glauben S. 130. 1. A. S. 146. 2. A. auch auf die Frage: wie es sich mit dem Ruhme Gottes und des Erlösers verhalte? Er bemerkt sehr richtig in der ersten Ausgabe a. a. O.: die Reformatoren glaubten den Glanz und die Herrlichkeit des Kreuzes nur dann hoch genug anzuschlagen, wenn sie lehrten, es vermöge uns mit sammt unserer Nichtswürdigkeit in den Himmel einzuführen. Was sollte denn gegen die Lehre eingewendet werden können, daß wir, ungeachtet des Mangels unserer eigenen Gerechtigkeit, um der Gerechtigkeit Christi willen beseligt werden? Wenn nun aber als Gegensatz folgt, daß die Katholiken dagegen auf die Kraft des Heilandes hinweisen, die uns mitten durch alle Kämpfe hindurchzuführen, und des Himmels würdig darzustellen vermöge, so mag das Unrichtige dieser Bestimmung des Gegensatzes die Eine Bemerkung zeigen, daß auch dem Protestanten sein Glaube nichts anders ist, als eine von dem Erlöser für diesen Zweck ihm mitgetheilte göttliche Kraft. Es lasse

*) Abstrahiren wir von dieser Differenz des Standpuncts, so verliert der Widerspruch gegen das Declaratorische des Rechtfertigungsacts völlig seine Bedeutung. Denken wir uns das durch die hoheprieſterliche Thätigkeit des Erlösers Vollbrachte als das objectiv Gegebene, was ist die Rechtfertigung anders, als das in dem göttlichen Bewußtseyn sich aussprechende Urtheil über das Objective der That der Erlösung? In diesem Sinn kann es auch nach der Schleiermacher'schen Ansicht keine Schwierigkeit haben, das Declaratorische von dem Schöpferischen der göttlichen Thätigkeit zu unterscheiden, dem Katholiken aber liegt nach dem Obigen das blos Declaratorische ausser seinem Gesichtskreise.

Digitized by Google

sich kaum, fährt der Verfasser fort (S. 148. 2. A.), ein Vorwurf gegen die katholische Lehre ersinnen, der weniger in ihre Eigenthümlichkeiten einginge, als wenn gesagt wird, dieselbe betrachte die Versöhnung des Menschen mit Gott theils als das Werk Christi, theils als das Werk des Menschen. Der Ausdruck Versöhnung ist hier allerdings nach dem gewöhnlichen dogmatischen Sprachgebrauch nicht sehr passend gebraucht, und der Verfasser verbessert ihn nachher selbst durch den richtigern der Zurückführung des Menschen zu Gott. Glaubt er nun aber jenen Vorwurf nur dann begründet, wenn das katholische Dogma sich dahin aussprächе, daß die vom Christen geforderten Tugenden unabhängig von Christus erworben würden, und in dieser Unabhängigkeit gottgefällig seyen, so ist doch klar, daß die eigene Mitwirkung des Menschen im pelagianischen Sinne dadurch noch nicht ausgeschlossen ist, daß behauptet wird, der Mensch wirke nur nicht gerade unabhängig von Christus, sie wird vielmehr ebendadurch zugegeben, und anders kann ja auch die Sache nicht gedacht werden, wenn nach den Principien des Systems auf der einen Seite die göttliche Gnade, auf der andern die menschliche Freiheit und die mit derselben gesezte selbstthätige Kraft des Guten, als die beiden gleich wesentlichen Factoren anzusehen sind. Auch das Gleichniß, dessen sich der Verfasser S. 131. 1. A. S. 148. 2. A. bedient, können wir nicht sehr schlagend finden. Eine Theilung des Ruhmes Christi im katholischen Dogma finden, heiße ebensoviel als behaupten, ein der Gefahr des Hungertodes ausgesezter Mensch theile die Ehre seiner Errettung mit dem, der ihm wohlwollend Speise und Trank darreicht, weil der Unglückliche doch Gebrauch von den nährenden und stärkenden Stoffen machen, und dieselbe durch den Genuß sich aneignen müsse, und nicht blos glaubig und hoffnungsvoll auf den Menschenfreund hinblicken dürfe, womit in der That das Verlangen der Protestanten in Bezug auf das Verhältniß des Glaubigen zu Christus zu vergleichen sey. Ueber das Lezтere wollen wir nichts weiter hinzufügen, über das Erstere aber ist zu erinnern, daß eine

Digitized by Google

solche Gefahr des Hungertodes im katholischen System gar nicht entstehen kann. Ist der Mensch schon von Natur gut, mit Freiheit und Kraft zum Guten ausgestattet, kann er schon durch den freien Gebrauch seiner natürlichen Kräfte das Gute wollen und thun, und des göttlichen Wohlgefallens sich würdig machen, kann eben deßwegen die göttliche Gnade nicht schöpferisch belebend, sondern nur unterstützend und weiter fördernd einwirken, so ist nicht einzusehen, wie dem Menschen ohne die göttliche Gnade in Christus die Möglichkeit eines gottwohlgefälligen Lebens völlig abgeschnitten, oder der sich selbst überlassene Mensch der Gefahr des Hungertodes ausgesetzt seyn soll. Solche Ausdrücke, die im protestantischen System der Sache ganz angemessen sind, werden vielmehr, wenn sie, aus diesem entlehnt, auf das katholische übergetragen werden, in dem letztern zu leeren Phrasen, die der Klarheit und Bestimmtheit einer wissenschaftlichen Darstellung nur zum Nachtheil gereichen können.

In der zweiten Ausgabe hat der Abschnitt über die lutherische und reformirte Ansicht vom Glauben dadurch eine Erweiterung erhalten, daß die in der ersten Ausgabe in §. 16. mit der Darstellung derselben verbundene Würdigung nun in zwei besondern §§. (17. u. 18.) nachfolgt, von welchen der eine einer Würdigung der practischen Momente, der andere einer (in der ersten Ausgabe noch nicht enthaltenen) Würdigung der theoretischen Momente gewidmet ist. Auf die letztere ist hier noch kurz Rücksicht zu nehmen. Der Verf. hält S. 153. 2. A. die lutherische Unterscheidung zweier Seiten des Glaubens, oder des werkzeuglichen und des in Liebe wirksamen Glaubens, für eine naiv einfältige Verirrung, die durchweg in der Lehre von der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils ihren Grund habe. Es sey doch höchst seltsam, wenn man sage: Gott glaubt in uns, nicht gleichfalls zu sagen: Gott in Christo Jesu liebt in uns. Fürchte man bei der Liebe sogleich etwas menschlich Dürftiges, so werde ja auch der Glaube, ob er gleich Gottes That sey, als zaghaft und zweifelnd geschildert. Sage man, die Liebe sey schon eine Wirkung des Glaubens, so sey sie doch

Digitized by Google

als die reine, wenn auch spätere Wirkung eines göttlichen Princips, ebenso göttlich als der Glaube. Auch dieß erkläre also nicht, was die Liebe in einen solchen Mißcredit mögе gebracht haben. Bei der protestantischen Art, zwischen dem werkzeuglichen und dem in Liebe wirksamen Glauben zu unterscheiden, sey vielleicht nie etwas recht Klares gedacht worden. Betrachte man mit den Protestanten die Liebe als Folge oder Frucht des Glaubens, so sey ja die Liebe schon im Glauben enthalten, oder sogar sein Wesen selbst, also auch das Organ, das Christum vertrauensvoll festhält. Dem liebenden, verzeihenden, barmherzigen Gott entspreche nicht zuerst der Glaube oder das Vertrauen, sondern die Liebe, die erst das Vertrauen erzeuge, und das Vertrauen auf den Erlöser habe nothwendig ein geheimes, verborgenes Verlangen, eine Sehnsucht nach ihm zur Voraussetzung. Vergebens sieht man sich hier nach einem eigentlich psychologischen Moment um, das der katholischen Theorie den Vorzug vor der protestantischen geben soll, vielmehr erscheint Alles, was über das Verhältniß der Liebe und des Glaubens gesagt wird, psychologisch so schwach begründet, daß es nur zur Rechtfertigung des protestantischen Begriffs des Glaubens dienen kann. Ist es nicht eine offenbare Verwechslung der Wirkung und der Ursache, wenn die Liebe als Folge des Glaubens das Wesen des Glaubens selbst genannt wird? Ist es nicht völlig willkührlich, zu sagen, daß der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit auf der Seite des Menschen zunächst nicht das Vertrauen, sondern die Liebe entspreche? Es dreht sich auch hier, wie eben hieraus von selbst erhellt, bei dem Verf. Alles wieder um die Ignorirung des Moments der Sündenvergebung. Wäre bei dem Acte der Rechtfertigung Gott nur als der Liebende und nicht vielmehr als der aus Gnade und Barmherzigkeit Verzeihende zu denken, oder wäre zwischen Liebe und Barmherzigkeit kein Unterschied zu machen, dann hätte der Verf. das Recht, zu sagen, daß der Liebe Gottes auch auf der Seite des Menschen die Liebe entsprechen müsse. Allein auf dem christlichen Standpunkt ist es bloße Willkühr, von dem Bedürfniß der Sündenvergebung

Digitized by Google

zu abstrahiren. Kann sich der Mensch im Acte der Rechtfertigung Gott gegenüber nur als Sünder denken, so kann er sich auch Gott nicht zunächst nur als den Liebenden denken, sondern dem Bewußtseyn der Sünde entspricht in Beziehung auf Gott die Vorstellung der Gerechtigkeit, die Vorstellung der göttlichen Gerechtigkeit aber kann nicht unmittelbar in die Vorstellung der göttlichen Liebe übergehen, sondern das Vermittelnde zwischen Gerechtigkeit und Liebe kann nur die Gnade oder Barmherzigkeit seyn, die die Forderung der Gerechtigkeit beschränkt oder aufhebt, und so erst an die Stelle der Gerechtigkeit die Liebe treten läßt. Entspricht nun der Liebe Gottes auf der Seite des Menschen Liebe, der Vorstellung von Gott dem Gerechten, wie der Verf. selbst sagt S. 138., Furcht, so kann der Vorstellung von Gott dem Barmherzigen nur ein Mittleres zwischen Furcht und Liebe entsprechen, und was könnte dieß anders seyn, als das Vertrauen, das das Negative der Furcht (in der Anerkennung des Unzureichenden der eigenen Kraft), und das Positive der Liebe in sich vereinigt? Wie willkührlich und unbegründet ist es daher zu sagen, wie es S. 140. heißt: „Wird der Glaube" (nicht im gewöhnlichen katholischen Sinne als bloße Kenntniß des Christenthums, sondern) „als Vertrauen genommen, dann bietet er sich uns nicht in der Weise dar, daß die Liebe ihm erst folgte, und noch weniger, daß er uns getrennt von der Liebe, oder gar ohne dieselbe gedacht, rechtfertigte, dieses Vertrauen ist selbst nur ein Moment in der Geschichte der Liebe. Es sind uns hiernach auch nicht zuerst die Sünden vergeben, so daß wir in Folge dieses Bewußtseyns liebten, sondern, indem wir vertrauend lieben und liebend vertrauen, werden sie uns vergeben." Es kann kaum eine unzusammenhängendere Reihe von Sätzen geben. Welche Unterscheidung zwischen Vertrauen und Liebe, wenn das Vertrauen nur ein Moment der Liebe seyn soll! Welche Halbheit der Vorstellung und Begriffsverwirrung, unmittelbar darauf doch wieder von einer vertrauenden Liebe und einem liebenden Vertrauen zu reden (somit doch wieder Liebe und Vertrauen als gleich selbstständige Begriffe zu setzen)! Wel-

Digitized by Google

che Willkühr bei dem Begriffe der Rechtfertigung, gerade denjenigen Begriff, um welchen es sich zunächst handeln muß, den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit völlig unbeachtet zu lassen, und, wie wenn zwischen Gott und dem Menschen das reinste Verhältniß bestünde, zwischen Beiden nur Liebe stattfinden zu lassen? So lange der Mensch Sünder ist, wie doch der Verf. selbst anerkennen muß, wenn er seine vertrauende Liebe und sein liebendes Vertrauen zum Grund der Vergebung der Sünden macht, muß der Mensch vor Allem wieder Vertrauen zu Gott fassen lernen, und dann erst kann aus dem Vertrauen Liebe hervorgehen. Der protestantische Lehrbegriff macht daher aus dem einfachen Grunde die Rechtfertigung nicht von der Liebe, sondern von dem Glauben abhängig, weil nur der sich hingebende, das Dargebotene in sich aufnehmende Glaube, nicht aber die gleichsam auf gleichen Fuß mit Gott sich setzende Liebe die dem Verhältniß, in welchem der Mensch als Sünder zu Gott steht, angemessene Richtung des Gemüths seyn kann. Will nun der Verf. es naiv einfältig finden, wenn die Protestanten bei der Bestimmung des zwischen Gott und dem Menschen stattfindenden Verhältnisses immer wieder mit dem Bewußtseyn der Sünde dazwischen hineinkommen, so wollen wir es Andern überlassen, das eitle Beginnen, als Erstes setzen zu wollen, was seiner Natur nach nicht das Erste seyn kann, mit dem gebührenden Namen zu bezeichnen. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, der Verf. hätte, ehe er sich die Mühe nehmen zu müssen glaubte, die Protestanten über den Unterschied des werkzeuglichen Glaubens (wie er denselben nennt) und des in Liebe wirksamen ins Klare zu setzen, vor Allem die treffende Widerlegung erwogen, die schon Melanchthon in der Apologie der augsburg. Conf. III. De dilectione et impletione legis 6. f. gegeben hat: Ex his effectibus fidei excerpunt adversarii unum, videlicet dilectionem, et docent, quod dilectio justificet. Ita manifeste apparet, eos tantum docere legem. Non prius docent, accipere remissionem peccatorum per fidem. Non docent de Mediatore Christo, quod propter Christum habeamus Deum propi-

Digitized by Google

tium, sed propter nostram dilectionem. Et tamen, qualis sit illa dilectio, non dicunt, neque dicere possunt. — Sed quaerat aliquis: cum et nos fateamur, dilectionem esse opus spiritus s., cumque sit justitia, quia est impletio legis, cur non doceamus, quod justificet? Ad hoc respondendum est. Primum hoc certum est, quod non accipimus remissionem peccatorum, neque per dilectionem, neque propter dilectionem nostram, sed propter Christum sola fide. Sola fides, quae intuetur in promissionem, et sentit, ideo certo statuendum esse, quod Deus ignoscat, quia Christus non sit frustra mortuus etc., vincit terrores peccati et mortis. — Si quis sentit, se ideo consequi remissionem peccatorum, quia diligit, afficit contumelia Christum, et comperiet in judicio Dei, hanc fiduciam propriae justitiae impiam et inanem esse. Ergo necesse est, quod fides reconciliet et justificet *).

*) Die practischen Momente, welche die Protestanten für sich hervorheben, und welche daher der Verf. einer nähern Würdigung unterwirft, sind auch in der zweiten Ausgabe dieselben wie in der ersten, nur etwas anders gestellt und mit einigen Zusätzen erweitert. Die Protestanten behaupten nämlich, nach dem Verf. S. 141, nur wenn der werkzeugliche Glaube als der allein rechtfertigende aufgefaßt werde, werden 1) die betrübten Gewissen kräftig und ausreichend getröstet, 2) die Verdienste Christi in ihrer ganzen Größe dankbar anerkannt, und 3) die Demuth als das dritte Moment jenen beiden andern Momenten zur Seite gestellt. Eine specielle Erörterung dessen, was der Verf. zur Würdigung des ersten Moments sagt, schien überflüssig, da Alles, was dabei in Betracht kommen kann, bei andern Punkten berührt werden mußte, und überhaupt der Vorwurf, daß die protestantische Lehre vom Glauben keinen Trost, sondern nur eine falsche Sicherheit gewähre, nur dann von Gewicht seyn würde, wenn diese Lehre überhaupt als eine unhaltbare dargethan werden könnte. Ebenso wenig bietet, was der Verf. in der zweiten Ausgabe zur weitern Würdigung der beiden andern Momente beigesetzt hat, etwas Neues von Bedeutung dar. Welchen Gewinn kann es z. B. bringen, wenn der Verf., was er in der ersten Ausg. S. 130. so aus-

Digitized by Google

Die Lehre von den guten Werken, auf welche der Verf. S. 145. übergeht, hängt mit der Lehre von der Rechtfertigung

gedrückt hat: die Reformatoren glaubten, das Kreuz vermöge uns mit sammt unserer Nichtswürdigkeit in den Himmel einzuführen, nun in der zweiten Ausg. S. 147. weiter so ausführt: „die Reformatoren stellten sich vor, es verhalte sich hier ungefähr, wie mit der Gunst eines vornehmen Herrn, welche gegen einen ihm Befreundeten um so größer sey, wenn derselbe ihm sogar Gäste mit ihren beschmuzten Reisekleidern vorführen dürfe, ohne daß sie sich deßhalb einer minder wohlwollenden Aufnahme zu erfreuen hätten. Aber hier handelt es sich nicht um Anstandsformen und ceremoniellen Tand" u. s. w. (Wie wenn die Beobachtung solcher Formen den Protestanten zum Vorwurf zu machen wäre, wenn sie sich in beschmuzten Reisekleidern vorführen lassen, und nicht vielmehr den Katholiken, die im Schmucke der Liebe erscheinen zu müssen und zu können sich einbilden!) — Eine Würdigung der beiden Theorien nach der Lehre der Schrift hat der Verf. in der zweiten Ausg. so wenig als in der ersten für nöthig erachtet. In der zweiten Ausgabe sind zwar S. 137. 152. einige wenige, Schriftstellen betreffende, Bemerkungen hinzugekommen, was aber das Verhältniß der beiden Theorien zur Lehre der Schrift überhaupt betrifft, so wird in der zweiten Ausg. S. 160. wie in der ersten S. 139. beiläufig gesagt, das protestantische Dogma von der allein seligmachenden Kraft des Glaubens sey eine Lehre, die auch nicht den allermindesten Grund in der heil. Schrift habe. Da der Verf. keine Gründe für diese Behauptung beigebracht hat, so halten wir es für überflüssig, in die Erörterung einer Frage einzugehen, in Ansehung welcher der Anspruch der protestantischen Lehre, die Lehre der Schrift zu seyn, längst aufs entschiedenste dargethan ist. Einer solchen Erörterung glauben wir uns um so mehr enthalten zu dürfen, da sie nach der ganzen Behandlungsweise, welche der Verf. befolgt, nicht an ihrem Orte zu seyn scheint. Wenn der Verf. a. a. O. den Glauben den heiligen Gesinnungen entgegensetzt, so hat er zwar guten Grund, fortzufahren: an einen solchen Gegensatz zwischen Glauben, Lieben und Wirken hat Paulus nicht einmal gedacht, und Jacobus ihm geradezu widersprochen, aber nur um so deutlicher ist hieraus zu ersehen, welche ganz andere Fragen mit dem Verf. abzumachen sind, ehe an eine Versetzung des Streits auf das exegetische Gebiet gedacht werden kann.

Digitized by Google

so eng zusammen, daß es nach der gegebenen Entwicklung der diese Lehre betreffenden Hauptfragen nicht nöthig ist, länger dabei zu verweilen. Der Verf. stellt die Lehre von den guten Werken so dar, daß seine Darstellung zunächst nichts enthält, womit der Protestant nicht einverstanden seyn könnte. Beide Theile legen den Werken einen innern sittlichen Werth bei, nur besteht der Protestant darauf, daß die Werke einen solchen Werth nur insofern haben können, sofern sie aus dem Glauben entspringen, die wahren Früchte des lebendigen Glaubens sind, der Katholik läßt sie aus der Liebe hervorgehen, als die äußerlichen und thatkräftigen Erscheinungen derselben. Da aber nach der protestantischen Lehre das Princip der Rechtfertigung immer nur der Glaube ist, so können die Werke auch als Früchte des Glaubens, sofern vom Princip der Rechtfertigung die Rede ist, nicht in Betracht kommen, die katholische Lehre aber nimmt die Liebe mit den Werken zusammen, und legt den letztern einen positiveren Werth und ein selbstständigeres Moment in Beziehung auf die Rechtfertigung bei, da sie die Rechtfertigung als einen mit der Liebe und ihren Aeußerungen in gleichem Verhältniß successiv sich entwickelnden Act betrachtet. Hätte der Verf. sich auf die einfache Darlegung dieser Differenz beschränkt, so würde hier nichts einzuwenden seyn, allein die unglückliche Meinung, daß das katholische System in einem um so günstigern Lichte erscheinen werde, je weniger an dem protestantischen irgend etwas Gutes und Gesundes anerkannt wird, daß auf der einen Seite nur die reinste Wahrheit, auf der andern nichts als eine Reihe der traurigsten Verkehrtheiten und der sinnlosesten Widersprüche seyn könne, hat ihn gerade hier mehr als je zu den größten Ungerechtigkeiten gegen die Protestanten verleitet. Das alte absichtliche oder unabsichtliche Mißverständniß, der in jedem Fall höchst glückliche Gedanke, bei welchem der Verf. mit sichtbarem Wohlgefallen verweilt, und in dessen steter Wiederholung er mit wahrhaft bewunderungswerther Beharrlichkeit nie ermüdet, ohne Zweifel in der Ueberzeugung, daß, je öfter etwas gesagt wird, desto gewisser es am Ende doch noch geglaubt

Digitized by Google

werden müsse, der Vorwurf, daß die Protestanten, weil sie die Rechtfertigung nicht wie die Katholiken von der Heiligung abhängig machen, ebendeßwegen von Heiligung gar nichts wissen können, wird in folgender vierfacher Form zum Gegenstand der Betrachtung gemacht, um ihnen in diesem vierfachen Reflex vollends das ganze Bild der innern sittlichen Verwerflichkeit ihrer Lehre vor Augen zu stellen:

1) Reine, gottgefällige Werke sind nach der protestantischen Lehre schlechthin nicht möglich.

2) Das Gesetz Gottes kann auch von den Wiedergebornen schlechthin nicht erfüllt werden.

3) Der protestantischen Lehre fehlt das Erhabenste der christlichen Sittenlehre, die Lehre, daß es Werke geben könne, die mehr als genügen, opera supererogationis.

4) Die protestantische Lehre weiß den Menschen am Ende von der Sünde nicht anders frei werden zu lassen, als durch eine mechanische Operation, die Abstreifung des Körpers.

Daß die Werke der Wiedergebornen schlechthin rein und gottgefällig seyen, behauptet allerdings die protestantische Lehre nicht, der Verf. verwechselt aber hier die absolute und relative Unmöglichkeit. Eine absolute Unmöglichkeit guter Werke kann die protestantische Lehre aus dem einfachen Grunde nicht behaupten, weil sie den Glauben als das Princip des Sittlichguten betrachtet, und nur den Glauben für den wahren und lebendigen halten kann, welcher sich in den Werken als seinen Früchten auf eine thatkräftige Weise äußert. Haec nostra fides, sagt die Form. Conc. Epit. S. 589., doctrina et confessio est, quod bona opera veram fidem (si modo ea non sit mortua, sed viva fides) certissime atque indubitato sequantur, tanquam fructus bonae arboris, oder, wie Luther sich ausdrückt in der von der Form. Conc. Sol. decl. S. 701. angeführten Stelle: est fides quiddam vivum, efficax, potens, ita, ut fieri non possit, quin semper bona operetur. So gut demnach die protestantische Lehre die Realität des wahren Glaubens voraussetzt, muß sie auch die Realität wahrhaft guter Werke voraussetzen. Mit dem Einen ist das Andere

Digitized by Google

nothwendig gegeben, weil das Eine das Princip des Andern ist. Nicht die Unmöglichkeit, sondern die Möglichkeit und Realität guter Werke behauptet daher die Concordienformel, wenn sie Sol. decl. Art. IV. de bonis oper. S. 700. sagt: nulla est inter nostros dissensio — quod vere bona opera — tum — fiant, cum persona per fidem cum Deo est reconciliata, et per spiritum sanctum renovata, et in Jesu Christo, ut Paulus loquitur, denuo ad bona opera creata est. Wenn nun aber auf der andern Seite die protestantische Lehre auch wieder die Unvollkommenheit auch der Werke der Wiedergebornen, ja selbst die Unmöglichkeit wahrhaft guter Werke behauptet *), so hat dieß nur darin seinen Grund, daß sie sich auf den Standpunkt des sittlichen Bewußtseyns des Menschen stellt, in welchem sich immer als Thatsache ausspricht, daß auch das beste Werk kein in jeder Beziehung sittlich vollkommenes sey, weil die Macht des alten Adam durch den im Wiedergebornen wohnenden Geist Christi, wenn auch gebrochen, doch noch nicht so sehr unterdrückt und aufgehoben ist, daß nicht immer noch etwas von ihr zurückbliebe **). An und für sich sind also zwar gute Werke nicht unmöglich, aber in dem individuellen sittlichen Bewußtseyn erscheint auch das beste Werk nicht in vollkommener Angemessenheit zu dem sittlichen Maaßstab, an welchen es gehalten werden muß. Will nun der Verf. das protestantische System wegen dieser Ansicht in Anspruch nehmen, so widerspricht er einer unläugbaren Thatsache des sittlichen Bewußtseyns, und gewinnt seinen Begriff der guten Werke nur dadurch, daß er willkührlich von demjenigen abstrahirt, was auch dem besten menschlichen Werke als menschliche Unvollkommenheit anhängt, wodurch der absolute Maaß-

*) Man vergl. außer den vom Verf. S. 149. 1. A. S. 174. 2. A. angeführten Stellen Form. Conc. Sol. decl. S. 700. (bona credentium opera in hac carne nostra impura et imperfecta) S. 723. und besonders Calvin Inst. chr. rel. III. 14, 9. f.

**) Vgl. Form. Conc. Sol. decl. Art. VI. De tertio usu legis. S. 719.

Digitized by Google

stab des Sittlichguten ein blos relativer wird*). Ungeachtet aber das protestantische System keine andere Ansicht von den guten Werken haben kann, so behauptet es deßwegen doch nicht, daß sie neben dem Glauben keinen Werth haben, und zur Seligkeit nicht nothwendig seyen. Der Verf. gesteht selbst S. 155. 1. A. S. 180. 2. A., daß Luther die unzertrennliche Einheit des Glau-

*) Wie dieß z. B. bei Bellarmin De justif. IV. 17. offen sich darlegt: Defectus caritatis, quod videlicet non faciamus opera nostra tanto fervore dilectionis, quanto faciemus in patria, defectus quidem est, sed culpa et peccatum non est. Unde etiam caritas nostra, quamvis comparata ad caritatem beatorum sit imperfecta, tamen absolute perfecta dici potest. Was hier absolut genannt wird, ist nur relativ, da der Maaßstab nur das gegenwärtige Leben ist. Dagegen erinnert Chemnitz Exam. decr. Concil. Trid. Loc. X. de bonis oper. S. 259. sehr treffend: Pontificii has sententias (die von den Katholiken benützten Stellen Matth. 11, 30. 1 Joh. 5, 3.) ita depravant, quasi id, quod in obedientia renatorum in hac vita perfectioni, quam lex requirit, deest, non sit peccatum, quod a lege accusetur, nec opus habeant renati, illud imperfectionis vitium agnoscere: affirmant enim, illud non obstare, quo minus bona renatorum opera in hac vita opponantur judicio et irae Dei ad justificationem et vitam aeternam. Das sey offenbar gegen Röm. 7, 14. und 1 Kor. 4, 4. und das Argument nicht zu entkräften: peccatum est praevaricatio legis divinae: sed nemo sanctorum in hac vita caret peccato: ergo nemo in hac vita perfecte satisfacit legi, sed omnes sunt praevaricatores legis, quia peccatores. Möge auch Andradius behaupten: peccata venialia per se iam esse minuta et levia, ut non adversentur perfectioni caritatis, nec impedire possint perfectam et absolutam legis obedientiam, utpote quae non sint ira Dei et condemnatione, sed venia digna, etiamsi Deus cum illis in judicium intret, so sey dieß doch falsch: licet enim sint differentiae et gradus peccatorum, nullum tamen tam minutum et leve est peccatum, quod non sit ἀνομία d. i. e. praevaricatio legis divinae. Lex igitur accusat et damnat etiam illa peccata, quae venialia vocantur, nisi tegantur et non imputentur propter Christum.

Digitized by Google

bens und der Werke ausdrücklich behauptet habe, statt aber hiemit der protestantischen Lehre Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, glaubt er eben hierin nur eine Inconsequenz, einen Widerspruch gegen die Lehre vom Glauben, der ohne Werke rechtfertigen soll, einen Uebertritt Luthers auf den Standpunkt der Katholiken erblicken zu müssen. „Denn," fährt der Verf. fort, „bilden die Werke mit dem Glauben eine Einheit, d. h. sind mit der Setzung des Glaubens die Werke auch schlechthin gesetzt, wie mit dem Grunde die Folge, mit der Ursache die Wirkung, wie kann wohl behauptet werden, daß der Glaube ohne Werke gottgefällig mache? Folgte dann nicht, daß der Glaube nur so viel werth sey, als er in Liebe wirke, und würde hiermit nicht schon allein die ganze lutherische Rechtfertigungslehre aufgegeben? Luther verwickelte sich in seine eigenen Distinctionen, da er hier dem Glauben, als der sittlich belebenden Gesinnung, die rechtfertigende Kraft zuschreibt, während er ja seinem ganzen System nach dem Glauben als Organ, das sich blos an die Verdienste Christi hält, dieselbe zusprechen muß. Gerade von diesem Standpunkt aus hätte Luther einsehen können, daß seine ganze Ansicht irrig sey." Zum guten Glück hat sich Luther auf logisches Denken besser verstanden, als daß er sich durch solche Fehlschlüsse zu dieser in der That nicht beneidenswerthen Einsicht jemals hätte bringen lassen können. Folgt denn daraus, daß der Glaube das Organ ist, das sich blos an die Verdienste Christi hält, daß er als ein solches Organ nicht zugleich das Princip der sittlich-guten Gesinnung seyn kann? Und wenn der Glaube als Organ sich an die Verdienste Christi hält, sind es nicht dieselben Verdienste, um welcher willen allein die katholische Lehre die Werke der Wiedergebornen für gut und heilig, für Beweise und Aeusserungen einer vom Geiste Christi durchdrungenen Gesinnung halten kann? Mit dem Glauben sind allerdings auch die Werke gesetzt, wie mit dem Grunde die Folge, mit der Ursache die Wirkung; aber folgt denn hieraus, daß der Glaube nur so viel werth sey, als die Werke, in welchen er sich äußert, werth sind? Welche verkehrte Ansicht des Verhältnisses von Ursache

Digitized by Google

und Wirkung! Die Wirkung ist um der Ursache willen, nicht aber die Ursache um der Wirkung willen, weil zwar die Ursache ohne die Wirkung, die Wirkung aber nicht ohne die Ursache gedacht werden kann. Ist also die Wirkung mit der Ursache gesetzt, so ist zwar alles, was in der Wirkung ist, schon in der Ursache mitgesezt, aber nicht alles, was in der Ursache ist, kann in der Wirkung mitgesezt gedacht werden, so daß die Ursache nur soviel ist oder gilt, als die Wirkung ist oder gilt, weil das Abhängige, dem wovon es abhängt, nicht gleichgesezt werden kann. Aus diesem einfachen logischen Grund nahm also Luther an, daß zwar der rechtfertigende Glaube implicite auch schon die Werke in sich enthalte, die Werke für sich aber keine rechtfertigende Kraft haben, weil die Werke, was sie sind, nur durch ihr Princip sind, dieses Princip aber nur der rechtfertigende Glaube ist, was also von rechtfertigender Kraft in den Werken ist, immer auch nur der Glaube ist.

Der zweite der oben angeführten Sätze ist schon in dem ersten enthalten. Sind an sich gute Werke auch den Wiedergeborenen schlechthin nicht möglich, so ist es nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Wahrheit, wenn gesagt wird, daß das Gesetz auch von dem Wiedergeborenen schlechthin nicht erfüllt werden könne. Es kann daher auch dieser Satz im protestantischen System nur mit derselben Einschränkung gelten, wie der erste. Das göttliche Gesetz ist zwar nicht absolut unerfüllbar, aber das sittliche Bewußtseyn des einzelnen Menschen zeugt doch immer von einer nicht in jeder Beziehung vollkommenen Erfüllung des Gesetzes. Die Gegner aber haben diesen Satz immer so gewendet, wie wenn die Protestanten das göttliche Gesetz für schlechthin unerfüllbar erklärten, und ebendeßwegen auch den Menschen von der Erfüllung geradezu dispensirten. In dieser Beziehung sagt schon die Tridentiner Synode Sess. VI. De justific. c. 11. Nemo quantumvis justificatus, liberum se esse ab observatione mandatorum putare debet: nemo temeraria illa et a Patribus sub anathemate prohibita voce uti, Dei prae-

Digitized by Google

cepta homini justificato ad observandum esse impossibilia. Nam Deus impossibilia non jubet, sed jubendo monet et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat, ut possis, cujus mandata gravia non sunt, cujus jugum suave est, et onus leve. Man vgl. hierüber Bellarmin De justific. IV. 10. In demselben Sinne schreibt nun auch unser Verfasser S. 151. 1. A. S. 176. 2. A. den Protestanten die Behauptung zu, daß selbst der Wiedergeborene das Gesetz nicht erfüllen könne, und spricht daher von der innern Gehaltlosigkeit dieser Lehre, ihrem offenbaren, nur durch eine künstliche Exegese zu verdeckenden, Widerspruch mit der heiligen Schrift, und dem höchst verderblichen Einfluß, den dieselbe sehr sichtbar auf die Sitten ihrer Bekenner ausübte. Nur die triftigen Gegenbemerkungen der Katholiken haben allmählig einige Verbesserungen herbeigeführt, die in Melanchthons spätere Schriften und in die öffentlichen Symbole übergegangen seyen, aber immer noch seyen sie weit von den Forderungen entfernt geblieben, welche die katholische Kirche an die Ihrigen zu machen, durch den Geist und Buchstaben des Evangeliums sich berechtigt glaube. Deßwegen glaubt nun der Verfasser S. 158. 1. A. S. 184. 2. A. gegen die Protestanten die Nothwendigkeit der Beobachtung des Sittengesetzes beweisen zu müssen. Entweder sey es dem Menschen möglich, das Sittengesetz zu erfüllen, oder an sich unmöglich. Im leztern Falle könne der Grund nur in Gott gesucht werden, und Gott werde dargestellt, als wolle er nicht, daß sein Wille erfüllt werde, was sich doch selbst widerspreche, sey aber das erstere, so müsse ohne Zweifel darauf gedrungen werden. Wie wenn den Protestanten jemals in den Sinn gekommen wäre, dieß zu läugnen! Dieser ganzen Beschuldigung und Beweisführung gegen die Protestanten hätte sich der Verfasser füglich entheben können, da er gewiß nicht vollen Ernstes glauben konnte, die Protestanten wollen die Verbindlichkeit des Sittengesetzes für die Wiedergeborenen nicht anerkennen. Selbst wenn sie es wirklich in dem Sinne für unerfüllbar erklärten, welchen ihre katholischen

Digitized by Google

Gegner ihnen zuschreiben zu müssen glauben, folgt ja daraus noch nicht, daß sie nicht mit vollkommenem Recht auf die strengste, dem Menschen immer nur mögliche Erfüllung desselben dringen. Es genügt daher hier an die Form. Conc. Art. VI. De tertio usu legis S. 717. f. und an die gründliche Erörterung zu erinnern, mit welcher Chemnitz Ex. decr. Conc. Trid. Loc. X. De bonis operibus S. 256. f. diese nichtssagenden, der Erneuerung in der That unwerthen Beschuldigungen widerlegt hat. Wenn aber, um auf den wahren Sinn zurückzukommen, welchen die Protestanten mit dem obigen Satz verbinden, der Verfasser S. 160. 1. A. S. 186. 2. A. die Berufung auf die Erfahrung, daß noch niemand die Erfüllung des Gesetzes von sich habe rühmen können, oder die Behauptung, es handle sich hier nicht von der Möglichkeit an sich, sondern von der Wirklichkeit, deßwegen ganz unstatthaft nennt, weil aus der Wirklichkeit kein Beweis hergenommen werden könne, indem wir sie nie zu überschauen im Stande seyen, die Herzen der Menschen weder richten dürfen noch können, uns selbst nicht einmal genau zu richten im Stande seyen; so ist hier übersehen, daß dieses Argument mit demselben Gewicht auch gegen die eigene Behauptung des Verfassers gilt. Können wir die Wirklichkeit nie überschauen, so kann ja auch derjenige, welcher in gewissen Fällen die vollkommene Erfüllung des Gesetzes behauptet, die Herzen der Menschen nicht durchschauen, und wissen, mit welchem objectiven Grunde er eine solche Thatsache voraussezt. Wo gibt es einen Fall, in welchem hierüber eine objective Gewißheit stattfände, wie klar spricht aber die allgemeine Erfahrung für das Gegentheil? Die Beurtheilung der Möglichkeit nach der Wirklichkeit führt allerdings zur schlechtesten Sittenlehre, wer beurtheilt aber hier die Möglichkeit nach der Wirklichkeit, der Protestant oder der Katholik? Der Protestant schließt allerdings aus der Wirklichkeit der Nichterfüllung des Sittengesetzes auf die relative Unmöglichkeit der Erfüllung, aber nicht um hieraus den weitern Schluß zu ziehen, daß die Erfüllung des Sittengesetzes schlecht-

Digitized by Google

hin nur so weit für möglich gehalten werden dürfe, als es in der Wirklichkeit erfüllt wird, somit nicht um die Möglichkeit der Wirklichkeit gleichzusetzen, er will vielmehr das große Mißverhältniß zwischen der möglichen und wirklichen Gesetzeserfüllung in seinem ganzen Umfange anerkennen, da ihm über jeder noch so vollkommenen Erfüllung des Gesetzes in der Wirklichkeit die absolute Erfüllung des Gesetzes als ideale Forderung steht, und die relative Unmöglichkeit der Erfüllung für ihn nur ein anderer Ausdruck für die Art und Weise ist, wie das Gesetz in der Wirklichkeit erfüllt wird. Der Katholik dagegen schließt, weil das Gesetz von Gott gegeben ist, so muß es auch erfüllt werden können, und weil es erfüllt werden kann, auch wirklich erfüllt werden, denn würde es nicht wirklich erfüllt werden, so könnte es nur darin seinen Grund haben, daß es an sich nicht erfüllt werden kann: er schließt also zwar nicht von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, aber von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit, und zwar mit derselben Folge, so daß nemlich die Möglichkeit der Wirklichkeit gleichgesezt, oder jene zu dieser herabgezogen wird, da er in Hinsicht der Erfüllung des Gesetzes nichts für absolut unmöglich hält, welchem nicht die Wirklichkeit (sey es auch nur in einzelnen Fällen) entspricht. Es wird also das rein Ideale aus dem Begriffe des Gesetzes und der Gesetzeserfüllung ausgeschlossen, wie denn der Verfasser S. 159. 1. A. S. 185. 2. A. sich ausdrücklich gegen die Ansicht erklärt, daß das Sittengesetz ideale Forderungen an den Menschen stelle, die wie jedes Ideal nothwendig unerreicht bleiben. Hieraus wird nun auch erst vollkommen klar, in welchem Sinne die katholische Kirche in dem wahrhaft aus dem Geist Wiedergebornen eine wirkliche Entsündigung, eine in der That geheiligte und gottgefällige Geistes- und Willensrichtung anerkennt, und als nothwendige Folge hievon auch die Möglichkeit und Wirklichkeit wahrhaft guter Werke und damit auch ihre Verdienstlichkeit behauptet (S. 146. 1. A. S. 168. 2. A.). Während also der Protestant auch in dem Wiedergeborenen noch immer einen gewissen Ue-

Digitized by Google

herrest des alten, nie völlig ertödteten Adam, somit auch keine vollkommene Unsündlichkeit voraussezt, sieht der Katholik in jedem wahrhaft Wiedergeborenen eine vollkommene Conformität mit dem absoluten Sittengesetz, jeder wahrhaft Wiedergeborene ist eine lebendige Realisirung desselben, und zwischen der Unsündlichkeit und Vollkommenheit jedes Wiedergeborenen, und der des Erlösers, bleibt nur noch der Unterschied, daß diese eine ursprüngliche, jene eine erst in der Zeit gewordene ist, die absolute Realisirung des Sittengesetzes aber stellt sich in dem Erlöser und in jedem Wiedergeborenen auf gleiche Weise dar, denn wenn auch die in der That geheiligte und gottgefällige Geistes- und Willensrichtung nicht in allen Werken des Wiedergeborenen in gleichem Grade zur Erscheinung kommt, so sind es ja nur läßliche Sünden, welche, wie wir schon wissen, nichts zu bedeuten haben, und dem Wiedergeborenen das reine Bewußtseyn seiner absoluten Unsündlichkeit und Vollkommenheit nicht trüben können. In dem Besitze solcher Heiligen, die dem Protestanten auf einer Höhe der sittlichen Vollendung erscheinen, zu welcher er im Bewußtseyn der Schwachheit seines Fleisches und der ihm stets anhängenden sittlichen Unvollkommenheit, und eingedenk des Worts des großen Apostels (*οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ, εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ. Ἀδελφοὶ, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· ἓν δὲ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος κατὰ σκοπὸν διώκω· — συμμιμηταί μου γίνεσθε.* Phil. 3, 12. f.) nur mit verzagtem Herzen hinaufblicken kann, muß freilich die protestantische Kirche der katholischen weit nachstehen. Wenn nun aber der Verf. von der Lehre der Protestanten, daß selbst der Wiedergeborene das Gesetz Gottes nicht vollkommen erfülle, und in sich realisirt darstelle, Veranlassung nimmt, entweder nur ins Allgemeine hin, oder mit Anspielung auf einzelne Erscheinungen, welchen die unbefangene historische Würdigung eine solche Beziehung und Bedeutung nicht geben kann, den sittlichen Character der ersten Bekenner des Protestantismus

Digitized by Google

zu verdächtigen, so wollen wir ihm zwar nicht mit andern Einzelnheiten dieser Art antworten, von welchen sich der gleiche Gebrauch machen ließe, wir weisen ihn aber auf das große Denkmal hin, das sich die Schande der Menschheit in der jesuitischen Moral in der katholischen Kirche gesetzt hat. Der Verfasser ist selbst der Ansicht (S. 159. 1. A. S. 186. 2. A.), daß alles, was in der Menschenwelt Jahrhunderte fortdauert, und die Gemüther ernstlich beschäftigt, selbst schon eine einzelne merkwürdige Vorstellung, einen tiefer liegenden Grund für sich aufzuweisen haben werde; um wie viel mehr werden wir also bei einer solchen Erscheinung nach ihrem tieferen Grunde fragen müssen? Woraus sollen wir es nun aber erklären, daß ein solches Unkraut gerade nur auf dem Boden der katholischen Kirche so üppig wuchern konnte, der protestantischen Kirche aber eine solche auch nur analoge Entstellung der Sittenlehre des Christenthums stets fremd geblieben ist? Bestimmt nur einmal, ruft er uns selbst zu, S. 160. 1. A. S. 187. 2. A. das Mögliche nach der Wirklichkeit, und ihr werdet sogleich die niedere Wirklichkeit zu einer noch niedrigern herabsinken sehen! Zu dieser niedern Wirklichkeit, der niedrigsten und gemeinsten, die sich denken läßt, ist das Christenthum in der jesuitischen Moral herabgesunken, und zwar, wenn wir auf den Anfangspunct dieser großen Verkehrtheit zurückgehen, von dem Grundsatze aus, daß in Hinsicht der Erfüllung des Sittengesetzes die Wirklichkeit von der Möglichkeit durch keine ideale Forderung getrennt gedacht werden dürfe, wovon die natürliche Folge war, daß der Maasstab für das sittliche Handeln nur aus der Wirklichkeit des Lebens genommen wurde, und die Sittenlehre des Christenthums zuletzt nicht mehr die Aufgabe hatte, das sittliche Handeln zu bestimmen, sondern selbst die unsittlichsten Erscheinungen des Lebens sittlich rechtfertigen sollte. Wenn endlich der Verf. noch bemerkt, die protestantische Ansicht von der Erfüllung und Erfüllbarkeit des Gesetzes führe keinen tiefern Grund für das an, was sie Wirklichkeit nenne, und man erfahre nicht, warum diese denn so und nicht anders beschaffen sey,

Digitized by Google

so ist zu erinnern, daß der tiefere Grund dieser Ansicht nicht deutlicher angegeben seyn könnte, als in den symbolischen Büchern unserer Kirche geschehen ist, wie dem Verf. z. B. folgende Stelle der Form. Conc. Art. VI. De tertio usu legis divinae S. 719. sagen kann: Credentes in hac vita non perfecte, completive, vel consummative (ut veteres locuti sunt) renovantur. Et quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutissima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem imputentur, et per spiritum sanctum veteris Adami mortificatio et renovatio in spiritu mentis eorum inchoata sit, tamen vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret. De hac re Apostolus ait: scio, quod in me, hoc est in carne mea, non habitet bonum (Rom. 7, 18.). Et rursus: Non, quod volo bonum, hoc facio, sed quod nolo malum, hoc ago. Et: video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati. Item: Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem. Haec autem sibi invicem adversantur, ut non quaecunque vultis, illa faciatis (Gal. 5, 17.). Diesen in der Natur des Menschen nie völlig verschwindenden Gegensatz der Principien kann nur eine Lehre verkennen, welche mit der Läugnung der Realität der Erbsünde das offene Geständniß ablegt, daß ihr jedes tiefere Bewußtseyn der Sünde fehle.

Mit dem so eben besprochenen Widerspruch des Verf. gegen das Ideale in den Forderungen des Sittengesetzes hängt der dritte der obigen Sätze zusammen, daß der protestantischen Lehre das Erhabenste der christlichen Sittenlehre fehle, die Lehre von den sogenannten opera supererogationis. Die neuere katholische Dogmatik zog es gewöhnlich vor, bei dieser bedenklichen Lehre entweder ein vorsichtiges Stillschweigen zu beobachten, oder sich wenigstens auf eine bescheidene Vertheidigung zu beschränken. Der gewandte Verfasser trägt kein Bedenken, auch hier angriffsweise gegen seine Gegner zu verfahren. Er nennt es eine merkwürdige Vorstellung,

Digitized by Google

daß es Werke geben könne, die mehr als genügend seyen (opera supererogationis), eine Vorstellung, deren Zartheit und Feinheit den Reformatoren freilich habe entgehen müssen, da sie sich nicht einmal zu dem Gedanken erheben konnten, daß der Mensch von Unzucht, Ehrgeitz u. s. w. befreit werden möge. Freilich sey die genannte Meinung, die natürlich nicht symbolisch sey, einen je erhabnern Grund sie habe, desto gröberer Entstellungen fähig, zumal, wenn man, wie die Reformatoren selbst ungeschickt genug waren, dabei nur auf äussere willkührliche Verrichtungen sehe. Freilich, wenn das Zarte und Feine dieser Vorstellung darin bestehen soll, daß sie nicht berührt werden kann, ohne in sich selbst zu zerfallen, wenn die Protestanten darum ungeschickt genug zu nennen sind, weil sie sich nicht scheuen, wie mit derber Hand den Schleier hinwegzuziehen, der selbst den liebenswürdigsten Widerspruch bedeckt, mag der Verfasser vollkommen Recht haben. Den Begriff überverdienstlicher Werke konnte die katholische Lehre nur dadurch gewinnen, daß sie den Begriff der durch die christliche Sittenlehre gebotenen Pflicht nicht auf die ganze Sphäre des menschlichen Lebens sich erstrecken ließ, sondern gewisse Seiten und Verhältnisse desselben als solche betrachtet wissen wollte, die nicht unter dem strengen Begriff der unbedingt gebietenden Pflicht stehen. So kam man auf die Unterscheidung einer doppelten Tugend und Vollkommenheit, einer allgemein gebotenen, von deren Verbindlichkeit in allen zu ihrem Begriff gerechneten Fällen keiner sich entbunden glauben darf, und einer nicht gebotenen, sondern blos empfohlenen und gerathenen, deren Erreichung nicht unbedingte Pflicht, sondern der freien Wahl des Einzelnen, je nachdem er einen besondern Beruf dazu zu haben glaubt, anheimgestellt ist. Es ist daher klar: Werke, die mehr als genügend sind, kann es nur deßwegen geben, weil man in Ansehung derjenigen Werke, die allgemeine Christenpflicht sind, sich mit um so wenigerem begnügte, den Umfang des allgemeinen Sittengesetzes willkührlich beschränkte, von der Befolgung desselben für gewisse Fälle dispensirte, um

Digitized by Google

das, was gleichwohl in solchen Fällen geschehen würde, als etwas, was man streng genommen nicht schuldig wäre, als ein besonderes Verdienst, oder als ein Ueberverdienst, betrachten zu können. Auf nichts anderem, als dem so eben Bemerkten, beruht auch die Deduction, die der Verfasser von dem Begriffe der opera supererogationis zu geben sucht, so geistreich sie erscheinen mag. Ihre Grundlage ist die Behauptung, daß die Forderungen, die das Sittengesetz an den Menschen stelle, nicht ins Unendliche gehen, und nicht immer den Menschen hinter sich zurücklassen. Das Leben der Heiligen biete gerade die umgekehrte Erscheinung dar. Das Bewußtseyn, sich im Besitz einer allgenügenden unendlichen Kraft zu befinden, sey es, was immer zartere und edlere Beziehungen des Menschen zu Gott und seiner Mitwelt entdecke (also solche, die nicht unter dem Gesetz stehen, und somit auch nicht unter den Begriff der Pflicht gehören), so daß der in Christo Geheiligte, und mit seinem Geist Erfüllte, sich immer dem Gesetz überlegen fühle. Es sey die Art der Liebe, die weit, die unendlich höher als das bloße Gesetz stehe, daß sie sich in ihren Erweisungen nie genüge, und immer erfinderischer werde, so daß Gläubige dieser Art jenen Menschen, die auf einer niedrigern Stufe stehen, nicht selten als Schwärmer, als Geisteskranke, als überspannte Köpfe erscheinen. — Es liegt hier ein durchaus unrichtiger Begriff des Gesetzes zu Grunde. Stellt der Verfasser das bloße Gesetz der über dem Gesetz stehenden Liebe entgegen, so nimmt er das Gesetz im objectiven Sinne, aber das Gesetz in seiner Objectivität ist ja gerade die über dem Menschen stehende absolute Norm des Wollens und Handelns, als die Idee des an sich Guten, oder der göttliche Wille selbst, und nur insofern kann sie einen Gegensatz gegen die Subjectivität des Menschen bilden, sofern seine Gesinnung noch nicht vollkommen mit ihr Eins geworden ist, sie noch nicht nach ihrem ganzen Umfang und Inhalt in sich aufnehmen konnte. Aber eben aus diesem Grunde kann nicht, wie der Verfasser thut, dem Gesetz die Liebe entgegengesezt werden, da gerade die

Digitized by Google

Liebe das subjectiv gewordene objective Gesetz ist, oder die Identität der Objectivität des Gesetzes und der Subjectivität des Menschen, in einer von der Idee des an sich Guten vollkommen durchdrungenen und beherrschten Gesinnung. Wie kann daher in dem ganzen Verlaufe des christlich sittlichen Lebens irgend etwas sich finden, was nicht unter den Begriff des Gesetzes gehörte, da doch die Liebe selbst nichts anders ist, als das lebendig gewordene Gesetz selbst? Ja wie kann noch von einem Sittengesetz und einer Idee des an sich Guten die Rede seyn, wenn das Gesetz nicht als der unmittelbare Ausdruck der Idee des an sich Guten, also als ein schlechthin und unbedingt gebietendes gedacht wird, und was könnte ein höheres Ziel des christlichen Strebens seyn, als dem Gesetz der Liebe zu genügen*)? Mit Werken aber, die mehr als genügend seyn können, selbst noch über das Gesetz, das doch die Idee des Absoluten in sich enthalten muß, wenn nicht die das Wesen des Gesetzes constituirende Idee willkührlich aufgehoben wird, hinausgehen sollen, kann der Protestant wenigstens keinen vernünftigen Begriff verbinden, und hierin nur eine Verwirrung der Begriffe sehen, die für die Wissenschaft wie für das Leben den nachtheiligsten Einfluß haben, und auf die größten Widersprüche führen muß. Wie könnte denn, um nur an das Eine noch zu erinnern, die von dem Verfasser selbst (S. 135. 1. A. S. 153. 2. A.) sosehr gepriesene Demuth es seyn, auf die alles ankommt, die vor allem erzeugt werden soll, weil in ihr alles andere enthalten ist, wenn es möglich wäre, daß in dem Demüthigen sich zugleich das Bewußtseyn aussprächе, daß er bereits

*) Ich erinnere hier an die gründliche und lichtvolle Entwicklung des Begriffs des christlichen Gesetzes, die mein verehrter Freund und College Dr. Schmid in dem Tüb. Weihnachtsprogramm 1832 gegeben hat (Quaeritur de notione legis, in theologia christianorum morali rite constituenda). Man vgl. besonders, was S. 36. f. über das Verhältniß des evangelischen Gesetzes zum Glauben bemerkt ist.

Digitized by Google

mehr gethan habe, als genug ist, und von ihm eigentlich verlangt werden kann, daß er, seinem innern sittlichen Werthe nach, weit über dem Gesetze stehe, und auf das Gesetz, als etwas längst in sich realisirtes, herabsehen dürfe? Es müßte denn nur, was man freilich oft genug für möglich halten möchte, auch eine Demuth geben, die zugleich Hochmuth ist. Welche Früchte diese zarte und feine Vorstellungen, zu welchen freilich der Protestant, derb und ungeschickt genug, um nach klaren und logisch richtigen Begriffen, als den haltbarsten, zu greifen, sich nicht erheben kann, zu allen Zeiten getragen haben, ist bekannt.

Ueber den vierten der obigen Sätze endlich haben wir hier noch Folgendes hinzuzusetzen. Der Verfasser kommt auf die denselben betreffende Frage, indem er S. 157. 1. A. S. 183. 2. A. auf die Lehre vom Fegfeuer in ihrem Zusammenhange mit der katholischen Rechtfertigungslehre übergeht. Ist es nemlich, wie S. 161. 1. A. S. 188. 2. A. gesagt wird, der vollendetste Widerspruch, in den Himmel mit Sünde befleckt eingehen, sey sie nun bedeckt oder unbedeckt (in welchen Widerspruch offenbar die Protestanten gerathen sollen, wenn sie auch in den Wiedergebornen, während des zeitlichen Lebens, die Heiligung noch nicht vollendet, und das göttliche Gesetz nicht vollkommen realisirt sich denken), so dringt sich die Frage auf, wie wird der Mensch endlich von der Sünde befreit, und das Heilige in ihm vom Grunde aus lebendig? Auf diese Frage antwortet das katholische System mit seiner Lehre vom Fegfeuer, da aber dem protestantischen System diese Lehre abgeht, so ist leicht zu erachten, wie es mit demselben steht. Wir können uns nicht enthalten, den ganzen Stand der Sache, zur ernsten Beherzigung für jeden unserer protestantischen Leser, mit den eigenen Worten des Verf. darzulegen: „Der innern Rechtfertigung", sagt derselbe S. 162. 1. A. S. 189. 2. A., „kann Niemand enthoben, die allerdings mühevolle Gesetzeserfüllung Niemandem erlassen werden. Das heilige Gesetz (dasselbe nemlich, welches unmittelbar zuvor so tief herabgesezt, und seiner Heiligkeit, der

Digitized by Google

Idee des an sich Guten, und des Princips der Liebe, beraubt worden ist) muß einem Jeden ein=, und in Jedem ausgeprägt werden. Die Protestanten dagegen, welche die traditionell so wohl begründete Idee eines Fegfeuers mit ihrer gewöhnlichen Anmassung verwarfen, sahen sich dadurch gezwungen, um nur den Menschen trösten zu können, von einer Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung zu reden, ein Gedanke, der auf jeder Seite der heiligen Schrift widerlegt wird (also ohne Zweifel auch in Stellen, wie 1 Joh. 1, 8. ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν, καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν), und Gott in Widersprüche mit sich selbst versezt; sie sahen sich gezwungen, einen Begriff vom rechtfertigenden Glauben zu geben, der nicht einmal klar gedacht werden kann, sie sahen sich endlich gezwungen, nach diesem Tode mechanische, mit dem Menschen vorzunehmende Operationen, absolute Machtsprüche Gottes wenigstens stillschweigend anzunehmen, oder es gar nicht in die Reflexion aufzunehmen, und es unerklärt zu lassen, wie denn auch wohl eine tief eingewurzelte Sündhaftigkeit, auch wenn sie vergeben ist, von dem Geiste endlich ganz mbge abgelegt werden. So trösten beide Confessionen, aber je in ganz entgegengesezter Weise, die eine in Harmonie mit der heiligen Schrift, die überall die Möglichkeit der Gesetzeserfüllung voraussezt, die andere im auffallendsten Widerspruch mit derselben: die eine mit Beibehaltung der ganzen Strenge des Sittengesetzes, die andere mit schwerer Verletzung desselben, die eine in Harmonie mit dem freien und sich nur stufenweise entwickelnden Geiste, der den aufgenommenen göttlichen Samen nur mit heiligem Ernst, und unter großer Anstrengung, allmählig ausgebären und zur reifen Frucht auswirken kann, die andere ohne Berücksichtigung der ewigen Gesetze des menschlichen Geistes, und mit schwer verschuldeter Beförderung eines sittlichen Leichtsinns". Diese merkwürdige Stelle erklären wir ohne Bedenken für die Krone des Werks, für den Culminationspunct der Polemik des Verfassers, für denjenigen Punct in der bisherigen Entwicklung seines Operationsplans, auf

Digitized by Google

welchem er nun gleich einem geschickten Feldherrn, welcher alle seine Bewegungen auf Einen Hauptpunct hinzurichten weiß, die verschiedenen einzeln ausgeführten Operationen in Einem Puncte zusammenzieht, um nun mit der gesammten Masse seiner Streitkräfte den schon auf allen Seiten geschlagenen Feind mit Einem Schlage vollends niederzuwerfen. Wie glücklich ist hier alles zusammengefaßt, was zwar zuvor schon einzeln seine Wirkung gethan, in dieser Concentration aber auch den lezten Ueberrest des Glaubens an die Haltbarkeit des protestantischen Systems schonungslos zerstören muß! Damit in dem schönen Ganzen, in welchem sich hier alle Strahlen der Polemik des Verfassers zur flammenden Strahlenkrone vereinigen, nichts fehle, wird uns kurz vor jener Stelle auch der schlagende Lichtgedanke des Verfassers noch einmal vorgehalten, daß die protestantische Lehre durch die Erbsünde ein Stück aus dem Geiste herausfallen lasse. So kann es nun nicht befremden, daß dieselbe Lehre auch im Momente des Todes eine plözliche magische Verwandlung mit dem sündhaften Geiste vorgehen läßt, und dem Anfangspunct, von welchem die Polemik des Verf. ausgegangen ist, entspricht so der Endpunct, bei dem sie hier steht, in der schönsten Harmonie. Daß es aber gerade die Lehre vom Fegfeuer ist, die der Verfasser hier zur Folie seiner in ihrem schönsten Glanze strahlenden Polemik macht, kann unsere Bewunderung seiner gewandten Kunst nur erhöhen, sobald man sich erinnert, daß ja gerade jene Lehre es war, die den Reformatoren die Veranlassung zu so vielen empfindlichen Angriffen auf ihre Gegner gab. Mit welchem Erfolg fällt so das ganze Gewicht derselben auf das Haupt der Gegner zurück! Wir wollen nun hier, wo die Sache so sehr auf die Spitze gestellt ist, die Frage nicht weiter erörtern, auf welche Kirche der Vorwurf einer schweren Verletzung des Sittengesetzes, und einer schwer verschuldeten Beförderung des sittlichen Leichtsinns fällt, ob auf die Kirche, welche das Bedürfniß der Sündenvergebung ihren Bekennern nicht nahe genug legen kann, als das Grundgefühl des sittlich religiösen Lebens, und dem Sittengesetz eine so ernste und

Digitized by Google

heilige Bedeutung gibt, daß ihr das wirkliche Wollen und Thun des Menschen immer noch so tief unter demjenigen steht, was der Mensch seyn sollte, und in steter Annäherung an die höchste Idee der christlichen Vollkommenheit seyn könnte, oder diejenige Kirche, die den Menschen über sein wahres, sittlich-religiöses Bedürfniß täuscht, ihm die falsche Beruhigung gibt, daß sie seinen Blick von der Sünde, deren er sich bewußt seyn muß, abzieht, sie ihm immer nur als ein verschwindendes minimum darstellt, und ihn dagegen um so mehr auf das Gute und Gottgefällige, das er schon haben soll, hinweist, diejenige Kirche, die ihre Wiedergeborene auf dem einfachsten Wege zu Heiligen dadurch umschafft, daß sie, was an ihnen noch Sünde ist, für keine Sünde erklärt, und mit der Heiligkeit des Sittengesetzes so willkührlich verfährt, daß sie von der Strenge desselben so vieles nachläßt, als ihr nöthig zu seyn scheint, um von dem Menschen die vollkommene Erfüllung desselben prädiciren zu können; über alles dieß und anderes, was hier in gleichem Sinne geltend gemacht werden könnte, können wir den Verfasser nur auf das bereits Erörterte und auf sein eigenes Wahrheitsgefühl verweisen, was aber diejenige Behauptung betrifft, um die es hier hauptsächlich zu thun ist, daß die protestantische Lehre die katholische Idee des Fegfeuers nur durch die Annahme mechanischer Operationen zu ersetzen wisse, so müssen wir uns die Bemerkung erlauben, daß uns hier der Verfasser abermals auf einem seiner Höhepuncte zu stehen scheint, auf welchem er wie zuvor auf die gemeine Ethik, so nun aufs neue auf die gemeine Logik, mit stolzer Verachtung herabsieht. Die Sache verhält sich kurz so: da die Symbole unserer Kirche die Dauer des zeitlichen Lebens bisweilen mit dem Ausdruck bezeichnen: dum mortale hoc corpus circumferunt, woran der Verfasser S. 161. 1. A. S. 188. 2. A. erinnert*), so wendet er

*) Der Verf. meint die oben S. 141. angeführte Stelle der Concordienformel. Da die protestantischen Symbole, wie der Verfasser sagt, von einer mechanischen Befreiung von dem Körper

Digitized by Google

nun aus seiner Logik den Canon an: post hoc, ergo propter hoc. Auch die Protestanten nehmen ja in dem Zustand

---

soviel sprechen sollen, so mag zu der Stelle der Symbolik, auf die wir hier zurückgewiesen werden, S. 107. 1. A. S. 112. 2. A., hier gerade noch eine nachträgliche Bemerkung gemacht werden. Eine auffallende Bestätigung der Behauptung, daß die protestantischen Symbole die Sünde doch ziemlich substantiös auffassen, findet der Verf. a. a. O. auch darin, daß wir dann erst vom Bösen sollen befreit werden können, wenn unser liebes „Corpusculum" abgelegt werde. Dafür wird die Stelle citirt Sol. Declar. III. de fide justif. §. 7. p. 686. (nach welcher Ausgabe, wird nirgends gesagt): Dum hoc mortale corpusculum circumferunt, vetus Adam in ipsa natura, omnibus illius interioribus et exterioribus viribus inhaeret. Es wäre sehr zu wünschen gewesen, daß der Verfasser in der zweiten verbesserten Ausg. seiner Symbolik diese Citation verbessert hätte. Denn es ist hier eine Stelle citirt, die sich in keinem Falle in dem genannten Artikel, so viel uns aber bekannt ist, wenigstens in dieser Form, nicht einmal in der Concordienformel überhaupt findet. Der Verfasser scheint hier zwei ganz verschiedene Stellen derselben verbunden, und etwas abgeändert zu haben. Art. III. De just. fidei coram Deo S. 687. der Rechenb. Ausgabe heißt es allerdings: etiamsi — maneant peccatores, dum mortale hoc corpus circumferunt, aber es steht hier weder von dem „lieben corpusculum" etwas, noch von den weitern Worten, die der Verfasser folgen läßt, sondern diese finden sich erst in einem ganz andern Artikel, Art. VI. De tertio usu legis divinae S. 719. wo sich wiederum nichts von einem corpusculum vorfindet, sondern schlechthin gesagt wird: vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhaeret. Gewiß eine auffallende Citation, die uns in jedem Falle über unser liebes corpusculum im Zweifel läßt, wenigstens solange, bis es dem Verfasser in einer neuen Ausgabe seiner Symbolik gefällt, von den vielen Stellen, in welchen die protestantischen Symbole von der mechanischen Abstreifung vom Körper reden sollen, diejenige nahmhaft zu machen, in welcher sich jene Worte auf die angegebene Weise finden.

Digitized by Google

nach dem Tode eine endliche vollkommene Befreiung von der Sünde an, ungeachtet sie den Menschen in der ganzen Dauer seines zeitlichen Lebens von der Sünde nicht völlig frei werden lassen. Nun fällt, wie nicht zu läugnen ist, zwischen den sündhaften Zustand vor dem Tode und den sündlosen nach dem Tode eben der Tod, der Tod aber ist nichts anders als die Ablegung des Körpers, also liegt nach der protestantischen Lehre in der Ablegung des Körpers die Ursache, warum der im zeitlichen Leben noch immer mit der Sünde behaftete Mensch nun nach dem Tode mit Einem Male von der Sünde vollkommen frei und rein ist. Kann man bündiger schließen, einen strengern Beweis dafür führen, daß die protestantische Lehre die endliche Befreiung des Menschen von der Sünde nur auf dem Wege einer rein mechanischen Operation, durch die Abstreifung der Sünde von dem sündhaften Geiste, wenn der Körper abgelegt wird, oder durch einen absoluten Machtspruch Gottes, durch irgend ein gewaltsames, mechanisches Verfahren, durch irgend eine plötzliche magische Verwandlung erfolgen läßt? Daß die protestantische Lehre, wenn sie auch die Beseligung des Menschen durchaus von der Bedingung des Glaubens abhängig macht, gleichwohl die vollkommene Durchdringung des ganzen Menschen von dem einmal in ihn gesetzten Princip des Lebens nur in einem unendlichen Progressus, und die fortgehende Heiligung auch nach dem Tode in keinem Momente des menschlichen Seyns rein vollendet und auf immer abgeschlossen sich denken kann, daß sie somit, was etwa der katholischen Idee des Fegfeuers Schrift- und Vernunftgemäßes zu Grunde liegt, in der Idee einer auch nach dem Tode stattfindenden steten Reinigung, Heiligung und höhern Vollendung des Menschen begreift, darauf glaubt hier natürlich der Verf. keine Rücksicht nehmen zu dürfen. Er ist zufrieden, die Idee einer mechanischen Befreiung der Seele von der Sünde, die man sich doch zunächst und am natürlichsten mit der katholischen Lehre von einem Fegfeuer verbunden denken muß, auf seine Gegner zurückgewälzt zu haben. Allein auch in dieser Beziehung müssen wir noch Einsprache thun. So wenig es dem

Digitized by Google

Verf. gelingen kann, die Idee einer mechanischen Operation, die mit dem Menschen nach dem Tode vorgenommen werden soll, dem Protestanten zuzuschreiben, so wenig kann er die Lehre seiner Kirche dieser allerdings nicht beneidenswerthen Idee entledigen, und nur unkundige Leser könnten sich durch seine Darstellung täuschen lassen. Er selbst nennt die Idee eines Fegfeuers eine traditionell so wohl begründete. Wird aber für diese Idee die Tradition geltend gemacht, so muß sie offenbar auch in der Form festgehalten werden, in welcher sie die Tradition überliefert hat. Nun zeigt aber selbst Bellarmin (De purgat. II. 11.), daß das Fegfeuer ein körperliches Feuer sey, und beruft sich dafür ausdrücklich auf die übereinstimmende Tradition der Kirche *). Ist es aber ein körperliches Feuer,

*) Communis sententia theologorum est, verum et proprium esse ignem, et ejusdem speciei cum nostro elementari. Quae sententia non est quidem de fide, quia nusquam ab ecclesia definita est, immo in Concilio Florentino Graeci aperte professi fuerant, se non ponere ignem in Purgatorio, et tamen in definitione facta sessione ultima, definitur purgatorium esse, nulla mentione ignis habita. Tamen est sententia probabilissima 1) propter consensum scholasticorum, qui non potest nisi temere contemni, 2) propter Gregorii autoritatem Dial. IV. 29., ubi diserte asserit, ignem, quo puniuntur animae, esse corporeum. — Dicit corporaliter urere. 3) propter Augustinum, qui in eandem sententiam propendet De civit. Dei XXI. 10. 4) quia in scriptura passim poena impiorum vocatur ignis, et regula theologorum est, ut verba scripturarum accipiantur proprie, quando nihil absurdi sequitur. 5) quia corpora damnatorum punientur igne post resurrectionem, ut patet Matth. 25., at corpori non possunt uri, nisi igne corporeo. Est autem idem igni corporum damnatorum et spirituum corpore vacantium; nam ibidem dicitur: qui paratus est diabolo et angelis ejus. 6) quia Sap. 11. dicitur: per quae peccat quis, per haec et torquetur, sed homines peccant saepe sensibilia oblectamenta inordinate cupiendo, ergo puniri debent sensibilibus objectis, ignis igitur, quo puniuntur, sensibilis est. 7) id confirma-

Digitized by Google

so kann es nur durch sinnliche Empfindungen auf die Seele wirken, und es ist somit nichts anderes, als der sinnliche Schmerz, welchen das Brennen des Feuers der Seele verursacht, was sie am Ende dazu bringt, um dem Schmerz zu entgehen, lieber von der Sünde zu lassen, oder die Seele wird durch das Feuer von der ihr noch anhängenden Sünde gereinigt, wie ein Metall im Feuer von den Schlacken geläutert wird. Was ist aber dieß anders, als eine mechanische Operation? Der Verfasser gibt zwar allerdings durch nichts zu verstehen, daß er selbst das Fegfeuer für ein körperliches und materielles hält, er sucht vielmehr absichtlich dieser Voraussetzung zu begegnen, allein wir können hierin nur einen neuen Beweis der klugen Vorsicht sehen, mit welcher er Bestimmungen des Lehrbegriffs seiner Kirche, die ihm seinen Kampf mit den Protestanten nur erschweren könnten, mit Stillschweigen übergeht, und die Frage, wie weit er hierin der orthodoxen Lehre seiner Kirche getreu bleibe, auf sich beruhen läßt. Es ist nun zwar ferner wahr, daß Bellarmin selbst diese Vorstellung keine symbolische nennt, aber er sagt doch zugleich sehr bestimmt, daß sie die traditionelle sey, und die seiner Ueberzeugung nach wahrscheinlichste. Bellarmin also stellt offenbar die Lehre seiner Kirche vom Fegfeuer ganz anders dar als der Verf., auf eine Weise, die die katholische Kirche nicht berechtigen kann, der protestantischen den Vorwurf zu machen, daß sie nur durch mechanische Operationen den Menschen nach dem Tode von der Sünde frei werden lasse. Wenn nun aber hier die Auctorität des Verf. der Auctorität Bellarmins gegenübersteht, so glauben wir in seine Bescheidenheit das Vertrauen setzen zu dürfen, er werde bei den triftigen Gründen, auf welche Bellarmin sich stützt, keinen Anspruch darauf machen, diesem klassischen Schriftsteller und authentischen Interpreten der Lehre seiner Kirche vorgezogen zu werden, zumal da uns nicht unbekannt ist, wie nahe Bellarmin an der Ehre der Canoni-

---

tur ex eruptionibus ignis in monte Aethna, aliisque locis, de quibus diximus cap. 6.

Digitized by Google

sation war, und wie er derselben nur durch den Neid anderer Ordensgenossen, welcher freilich in Sachen der Heiligen keine so entscheidende Stimme haben sollte, verlustig wurde, einer Ehre, welche dem Verf., so sehr wir ihn derselben würdig erachten, und so weit entfernt wir davon sind, ihm eine solche Aussicht auf irgend eine Weise verkümmern zu wollen, unsers Wissens wenigstens bis jezt noch nicht zu Theil geworden ist, oder zu Theil werden sollte.

Doch genug, mehr als genug über Fragen, über welche den Protestanten nur eine solche Polemik, wie die des Verf. ist, aufs neue auf den Kampfplatz rufen kann. Und doch können wir auch jezt solcher Erörterungen noch nicht ganz enthoben seyn!

In dem folgenden Abschnitt, welchem der Verf. S. 163 f. 174. f. 1. Ausg. S. 190. S. 202. 2. A. die Aufschrift gibt: „Confessioneller Gegensatz in der Auffassung des ganzen Christenthums: höchster Punkt der Untersuchung: Luther behauptet einen wesentlichen und innern Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität, und gibt jener einen ewigen, dieser einen blos zeitlichen Werth," sieht man sich sehr getäuscht, wenn man allgemeinere, tiefer eingehende Untersuchungen über die wahre innere Differenz der beiden charakteristisch verschiedenen Lehrbegriffe erwartet. Es ist nur der alte Vorwurf, daß die symbolischen Schriften der Lutheraner ausschließend auf den vergebenden, nicht auf den heiligenden Christus hinweisen, welcher auch hier wiederkehrt, und das alte Klagelied wird aufs neue angestimmt über die schweren Mißverständnisse, die tiefen Verirrungen, die uns hier begegnen, den unendlichen Schmerz, mit welchem den christlichen Beobachter die Wahrnehmung solcher Lehren, die Wahrnehmung so schroffer Gegensätze, die in einer und derselben Offenbarung gefunden werden, erfüllen müssen. Es müßte denn nur dieß als eine neue Wendung angesehen werden, daß der Verf. den den Protestanten schuldgegebenen Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Heiligung in der Form des Gegensatzes zwischen Evangelium und Gesetz, oder Religiosität und Sittlichkeit, zur Sprache bringt. Daher

Digitized by Google

nun die Behauptung, das Gesetz sey im Protestantismus völlig degradirt worden, und es lassen sich daher alle Differenzen zwischen dem Katholicismus und Protestantismus im Lehrstück von der Rechtfertigung kurz darauf zurückbringen, daß jener Religion und Sittlichkeit als innerlich Eines und dasselbe und beide gleich ewig, dieser aber als wesentlich getrennt, und die erstere als ewigen, die letztere nur als zeitlichen Werths darstelle. Luther dringe an unzähligen Stellen darauf, beide Momente, das religiöse und sittliche, wie Himmel und Erde, ja, wenn es möglich wäre, noch weiter auseinander zu halten, sie zu unterscheiden wie Tag und Nacht, wie Sonnenschein und Finsterniß. Es habe dem Sittengesetz die Bestimmung angewiesen, das Gewissen zu schrecken, und doch sollten beide in keiner innern Beziehung zu einander stehen, eine Verbindung von Vorstellungen, die ganz unbegreiflich sey. Der Sünder sollte durch die Vorhaltung des Sittengesetzes zum schrecklichen Bewußtseyn gelangen, daß er, indem er es verletze, die ewigen Höllenstrafen verdient habe, und doch sollte es einen blos zeitlichen Werth besitzen, und blos vergänglicher Beziehung fähig seyn. Wie hienach die Sendung Christi, besonders seine Genugthuung für uns, für die ewige, auf die Uebertretung des Sittengesetzes gelegte, Strafe überhaupt noch begriffen werden könne, wie das Gesetz zu Christus führen könne, wenn es in keiner innern und wesentlichen Beziehung zu Christus stehe? Luther kenne nur einen ewig beseligenden Glauben, da er der Sittlichkeit nur einen vergänglichen irdischen Gehalt beilege. Alle diese schweren Mißverständnisse und tiefe Verirrungen existiren nur in der Einbildung des Verfassers, und er hätte sich füglich die Mühe ersparen können, den Protestanten, wie er es sich S. 179. f. 1. A. S. 208. 2. A. zur wohlgemeinten Aufgabe machen zu müssen glaubt, erst beweisen zu wollen, daß die Sittlichkeit in engem Zusammenhange mit der Frömmigkeit stehe. Das Mißverständniß, das den Verfasser hier völlig irregeführt hat, liegt darin, daß er unterlassen hat, eine Unterscheidung zu machen, die jedem, welcher solche Gegenstände richtig beurtheilen will, nahe liegen sollte,

Digitized by Google

die Unterscheidung zwischen der Sittlichkeit in abstracto und in concreto, oder dem Princip der Sittlichkeit und ihrer Erscheinung. Nicht der Sittlichkeit an und für sich schreibt der Protestantismus einen blos endlichen und relativen Werth zu, sondern nur der Erfüllung des Sittengesetzes, wie sie bei dem einzelnen Menschen als nothwendige Folge der ihm immer noch anhängenden Unvollkommenheit stattfindet. Wäre es aber dem Menschen möglich, das Gesetz so vollkommen zu erfüllen, wie es Christus erfüllt hat, und den göttlichen Willen in sich vollkommen realisirt darzustellen, welchen andern Werth könnte der Protestant der Sittlichkeit in diesem Sinne zuschreiben, als einen wahrhaft objectiven und absoluten, ja welchen andern Werth, als einen solchen, kann der Protestant der Sittlichkeit des Menschen schon insofern zuschreiben, sofern das Princip desselben der Glaube ist, der Christus ergreifende, die Gemeinschaft des Menschen mit Christus vermittelnde, und in dem ganzen Seyn und Leben des Menschen realisirende Glaube*)? Wie ungegründet und ungerecht die ganze Invective des Verfassers gegen den vermeintlichen Antinomismus der protestantischen Lehre ist, erhellt am besten daraus, daß alles, was von ihm über die Ausgleichung des Gesetzes und der Gnade durch die Liebe als das versöhnende Princip zwischen beiden; und über die Höhe des Katholicismus gesagt wird, von welcher aus allein zu begreifen sey, daß in der Liebe der ganze und ungetheilte Christus in uns lebendig, und der Sittenlehrer und Sündenvergeber zugleich verherrlicht werde, nichts anderes, als die protestantische Lehre selbst ist. Denn was ist es anders, als diese, wenn es S. 172. und 179. 1. A. S. 201. und 208. 2. A. heißt: in der Liebe ist alles Gesetz aufgehoben, weil es nicht mehr als äussere Forderung entgegentritt, weil die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, durch die Versöhnung mit Gott sind wir auch mit seinem Gesetze versöhnt und Eins geworden, das äusserlich gewesene Gesetz wird nun ein inneres, mit der le-

*) Man vergl. die treffenden Bemerkungen in dem S. 209 angeführten Programm S. 42. 43.

Digitized by Google

bendigen Aufnahme Gottes in unser Herz, mittelst des Glaubens, nehmen wir zugleich und ganz unzertrennlich sein Gesetz auf, denn dieses ist Gottes ewiger Wille und Eins mit ihm, so daß, wo Gott, immer auch sein Gesetz ist? Nur dieß macht dabei einen gewissen Unterschied, daß die Protestanten es für schriftgemäß halten müssen, das die Gnade und das Gesetz vermittelnde, oder das Gesetz aus seiner äußern Objectivität in das innere Leben des Menschen umsetzende Princip nicht blos die Liebe zu nennen, sondern vielmehr den Glauben, oder den den Glauben in uns wirkenden heiligen Geist, oder den durch den Glauben in uns aufgenommenen und mit dem heiligen Geist in uns wohnenden Christus *). Alle diese Miß-

*) Vergl. Apol. der augsburg. Conf. Art. III. De dilect. et implet. legis S. 83.: Quia fides affert spiritum sanctum, et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. Et qui sint illi motus, ostendit propheta (Jer. 31, 33.), cum ait: Dabo legem meam in corda eorum. Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, ac incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus. Haec non possunt fieri, nisi postquam fide justificati sumus et renati accipimus spiritum sanctum. Primum, quia lex non potest fieri sine Christo. Item lex non potest fieri sine spiritu sancto. At spiritus sanctus accipitur fide juxta illud Pauli (Gal. 3, 14.). — Christus ad hoc datus est, ut propter eum donentur nobis remissio peccatorum et spiritus sanctus, qui novam et aeternam vitam ac aeternam justitiam in nobis pariat. Quare non potest lex vere fieri, nisi accepto spiritu sancto per fidem. — Profitemur igitur, quod necesse sit, inchoari in nobis et subinde magis magisque fieri legem. Et complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus et externa bona opera. Falso igitur calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera (eine Sittlichkeit, die in Werken sich äußert, die nicht ohne Christus und den heil. Geist gewirkt werden können, kann doch nicht blos einen zeitlichen und vergänglichen Werth haben!), cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint. Wie geeignet

Digitized by Google

verständnisse mußten es dem Verfasser durchaus unmöglich machen, in das innere Wesen der Differenz der beiden Lehrbegriffe einzugehen. Es ist zwar ganz richtig, daß im Protestantismus das religiöse Moment das überwiegende ist, nur kann man, um dieß dem Protestantismus zum Vorwurf zu machen, nicht sagen, im Katholicismus allein haben die beiden Momente, das religiöse und sittliche, ihre lebendige innere Einheit, sondern wenn hier eine Einseitigkeit zu rügen ist, ist sie vielmehr nur diese, daß der Katholicismus, indem er die Liebe und Gesetzeserfüllung zum höchsten Princip des religiösen Lebens macht, das sittliche Moment zu sehr hervorhebt, und die Religion der Moral unterordnet, oder das Verhältniß, das, der Natur der Sache nach, zwischen Religion und Moral bestehen soll, verkehrt. Aber auch dieß führt uns, sobald es weiter erörtert und begründet werden soll, nur wieder auf den Gegensatz des protestantischen Begriffs des Glaubens und des katholischen Begriffs der Liebe zurück. Der Verfasser sieht sich daher genöthigt, S. 181. 1. A. S. 210. 2. A., wo er meint, es dürfte ihm endlich gelingen, die speculative Idee, die der protestantischen Rechtfertigungslehre zum Grunde liegt, vollständig zu entwickeln, noch eine andere Idee zu Hülfe zu nehmen, die Idee des Bösen, und glaubt, dieser Idee zu Folge, den Grundgedanken des protestantischen Systems so ausdrücken zu können: „vom endlichen Bewußtseyn, vom Weltbewußtseyn ist das Sündengefühl nicht abzulösen, es begleitet und peinigt den Menschen stets, weil das Böse mit ihm, als einem beschränkten Wesen, gegeben ist: er ist dazu prädestinirt.

ist schon diese Eine Stelle, die ganze Ausführung der Hauptidee des Verf. S. 163—190. mit Allem, womit sie zusammenhängt, als ein bloßes Gewebe von Mißverständnissen und Irrthümern, von gehaltlosen Behauptungen und leeren Beschuldigungen darzustellen. Man vergl. auch, was Luther Ausf. Erkl. der Ep. an die Gal., aus welcher der Verf. a. a. O. so vieles anführt, Ausg. von Walch B. VIII. S. 1909. f. zu Gal. 2, 20. über das Leben des Sohns Gottes, welchen jeder Christ durch den Glauben in ihm wohnend hat, sagt.

Digitized by Google

Wie gelangt er aber zur Ruhe? Durch Erhebung des Geistes auf einen höhern Standpunct, zum An sich der Dinge, zum Unendlichen: im Gottesbewußtseyn, im Glauben verschwindet es". Was ist jedoch hiemit gesagt? Soll die Ermittlung der speculativen Idee der protestantischen Rechtfertigungslehre hier etwa darin bestehen, daß statt des sittlichen Bewußtseyns das Weltbewußtseyn, statt des Glaubens das Gottesbewußtseyn, statt des Ergreifens Christi im Glauben die Erhebung des Geistes zum An sich der Dinge schlechthin gesetzt ist, wie wenn alle diese Begriffe völlig gleichbedeutend wären? Wahr bleibt also nur das Eine: daß nach der protestantischen Lehre das sittliche Bewußtseyn des Menschen immer noch zugleich ein Bewußtseyn der Sünde ist. Aber mit welchem Rechte kann der Verfasser unmittelbar so fortfahren: „daher verwandelte sich die vernichtete moralische Freiheit in die Freiheit vom Sittengesetz welches sich blos auf die zeitliche beschränkte erscheinende Welt beziehe, hingegen auf das Ewige, über Zeit und Raum Erhabene, keine Anwendung zulasse?" Es bedarf keines weitern Beweises, daß der eine Satz so falsch ist, als der andere, somit auch der Hauptsatz, in welchen das eigentliche Moment der speculativen Idee der protestantischen Rechtfertigungslehre, wie es scheint, gesezt werden soll, daß das Sittengesetz eine blos zeitliche Bedeutung habe. Großmüthig sezt der Verfasser hiezu: es solle indeß damit durchaus nicht gesagt seyn, daß sich die Reformatoren dieser, ihrem System zu Grunde liegenden, Idee bewußt gewesen seyen, vielmehr würden sie, wenn sie sich selbst verstanden hätten, wenn sie begriffen hätten, wohin nothwendig ihre Lehren führen, dieselben als unchristlich verworfen haben. Welchen Werth diese gute Meinung von dem Wahrheitssinne der Protestanten haben kann, wenn doch anderswo so oft der Grund ihrer Differenz von dem katholischen System nur in der gewöhnlichen Anmaaßung gefunden wird, mit welcher sie die Lehren desselben verworfen haben, mag auf sich beruhen, gewiß ist aber, daß, wer einem andern zum Verständniß seiner selbst, und zur Erkenntniß der christlichen Wahrheit verhelfen

Digitized by Google

will, sich klar bewußt seyn muß, sich mit dem besten Willen und dem besten Streben von jeder Befangenheit in Mißverständnissen frei gemacht zu haben. Wir stellen dieß, wie billig, ganz dem eigenen Bewußtseyn des Verfassers anheim, nur scheint es uns bei der bekannten Erfahrung, daß man auch bei dem besten Willen in sehr bedenklichen Irrthümern befangen seyn kann, sowohl eine Rücksicht der Billigkeit, als eine Regel der Klugheit zu seyn, über Meinungen, mit welchen man, von seinem Standpunct aus, nicht einverstanden seyn zu können glaubt, nicht in einem zu absprechenden Ton den Stab zu brechen. Dieß möchte der Verfasser auch im Folgenden nicht genug beobachtet haben, wenn er seine vollständige Entwicklung der speculativen Idee, die der protestantischen Rechtfertigungslehre zu Grunde liegen soll, mit den Worten schließt: „Man begreift nun aber auch vollständig, warum sich die Katholiken, wenn sie die Idee von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes retten, wenn sie die menschliche Freiheit behaupten, die Würde des Sittengesetzes sichern, den wahren Begriff von Sünde und Sündenschuld befestigen, und die Erlösung in Christo nicht in eine Thorheit verwandeln lassen wollten, schlechterdings der protestantischen Vorstellung vom Glauben und der Rechtfertigung sich entgegensetzen mußten". Wir geben gerne zu, daß die Idee der Freiheit, wenn sie in dem ganzen Zusammenhang der pelagianischen Ansicht, deren Trägerin sie ist, aufgefaßt wird, ganz gut dazu dienen kann, das speculative Moment der verschiedenen Standpuncte, auf die sich die beiden Lehrbegriffe stellen, zu würdigen (in welcher Beziehung wir an die früher gegebene Entwicklung erinnern), was aber der Verfasser hier zur vollständigen Entwicklung der speculativen Idee der protestantischen Rechtfertigungslehre noch hinzufügt, ist in lezter Beziehung nur der Gedanke: es sey eine Thorheit, daß die protestantische Vorstellung vom Glauben und der Rechtfertigung nicht dieselbe sey, wie die katholische!

Digitized by Google

Dritter Abschnitt.

Lehre von den Sacramenten.

Bei dieser Lehre, die im katholischen System insbesondere so vieles umfaßt, wollen wir nur soweit verweilen, als es nöthig ist, um den Gegensatz der beiden Systeme, wie er bisher aufgefaßt und durchgeführt worden ist, weiter zu verfolgen. Diejenige Richtung, die sich dem Ethischen und Practischen, aber ebendamit zugleich dem Aeusserlichen, in der äussern sinnlichen That sich Manifestirenden, zuwendet, und den sittlichen Werth des Menschen vorzugsweise in das werkthätige Thun und Handeln sezt, zeigt sich uns immer mehr als der vorherrschende Grundzug, welchem das katholische System, in seiner weitern Entwicklung, mit einem immer mehr überwiegenden Hange folgt, und durch welchen es sich immer characteristischer von dem protestantischen unterscheidet. Während das protestantische System den Blick des Menschen in die Tiefe des sittlichen Bewußtseyns hinabkehrt, und ihn hier bei dem in demselben sich aussprechenden Bewußtseyn des so tief mit der menschlichen Natur verwachsenen Hanges zur Sünde fixirt, heißt dagegen das katholische den Menschen mit einem gewissen freudigen Vertrauen zu sich selbst auf die unversehrten Kräfte seiner Natur, auf seine mit dem Geschenke der Freiheit, dem gleichen Vermögen zum Guten und Bösen, so reich ausgestattete Natur hinschauen, und zur frischen That des Lebens forteilen. Daher ist es die Liebe, welche, wenn auch unter Mitwirkung der göttlichen Gnade, doch vor allem durch die eigene und freie Selbstbestimmung des Willens, das Princip des Wollens und Handelns wird, dem Menschen sogleich die Richtung nach aussen gibt, und ihn in die Mitte des werkthätigen Handelns hineinstellt, wo er Verdienste auf Verdienste häufen, und raschen Laufes zu dem

Digitized by Google

Ziele sündenloser Reinheit und Heiligkeit gelangen kann, während der Protestant noch in seinem Innern ringt und kämpft, um sich auch nur des niederdrückenden Bewußtseyns der Sünde zu erwehren, und das Bewußtseyn der die Sünden vergebenden Gnade Gottes, und erst mit demselben auch die Kraft eines neuen, den ganzen Menschen belebenden und heiligenden, göttlichen Princips zu gewinnen. Diese vorherrschende Richtung des katholischen Systems auf das äussere werkthätige Handeln tritt nun auch in der Lehre von den Sacramenten sehr deutlich, und in ihrem weitesten Umfange hervor, sowohl in der Zahl, als der Bedeutung derselben; da sie, wie der Verf. S. 191. 1. A. S. 226. 2. A. sagt, gleichsam die Kanäle sind, durch welche die Kraft, die aus dem Leiden Christi strömt, die Gnade, die uns der Heiland verdient hat, besondert, und einem jeden Einzelnen zugewendet wird, um durch Hülfe derselben die Gesundheit der Seele wiederherzustellen, oder zu befestigen. Auf diese Weise wird die göttliche Gnade durch die sie ertheilenden Sacramente auf diejenigen Puncte des sittlich-religiösen Lebens des Menschen hingeleitet, auf welchen es seine höchste Bedeutung dadurch gewinnt, daß es sich in seinen wichtigsten Momenten zur bestimmten äussern That gestaltet, und in einer Reihe von Handlungen darstellt, welche selbst wieder die Mittelpuncte für das gesammte, von ihnen ausgehende, und durch sie bedingte, werkthätige Handeln des Menschen sind.

Das Wesen der sacramentlichen Wirksamkeit der Gnade bestimmt der Verfasser nach der Lehre seiner Kirche durch den Begriff des opus operatum, vermöge dessen der Mensch im Sacramente sich zwar nur empfangend verhält, aber deßhalb zugleich empfänglich seyn muß. Es soll durch diese Lehre die Objectivität der göttlichen Gnade so festgehalten werden, daß die durch das opus operatum gesezte göttliche Thätigkeit keine Thatlosigkeit des Menschen in sich schließt, wie es die katholische Lehre von dem Verhältniß der Gnade und der Freiheit erfordere. Auf diesen Begriff des opus operatum bezieht nun der Verfasser vor allem den Gegensatz der

Digitized by Google

protestantischen Lehre. Mit der Verwerfung des opus operatum sey der objective Character der Sacramente verworfen, und alles ins Subjective herabgezogen worden. Die in der Lehre von der Rechtfertigung sich aussprechende Furcht der Reformatoren, geheiligt zu werden, habe sie die Bestimmung der Sacramente nur darin finden lassen, den gläubigen Empfänger gewiß zu machen, daß ihm seine Sündenschuld erlassen sey, und ihn sonach zu trösten und zu beruhigen. Da nun die Sacramente nicht als Gnadenmittel betrachtet wurden, die eine innerlich heiligende Kraft überbringen, dem Menschen darbieten, so sey nothwendig alle Wirkung derselben auf die subjective Thätigkeit bei ihrem Empfange eingeschränkt und behauptet worden, der Genuß derselben sey nur insoweit von Früchten begleitet, als der Glaube an die Sündenvergebung stattfinde. Einen zweiten Gegensatz habe die einseitige Hervorhebung der Sündenvergebung darin zur Folge gehabt, daß auch die Sacramente nur als Bestätigungsmittel des Glaubens an dieselbe dienen mußten. Bald haben sich jedoch die wittenbergischen Reformatoren der Lehre der katholischen Kirche wieder mehr genähert, schon in der augsburgischen Confession, und noch mehr in der Apologie derselben, und zulezt sey von den Lutheranern stillschweigend der ganze Begriff des opus operatum wieder aufgenommen worden. Wenn sie auch bis auf den heutigen Tag sich noch dagegen erklären, so geschehe es nur aus Unkenntniß des ursprünglichen Gegensatzes, ein in der Sache selbst gelegener bedeutender Unterschied könne nicht mehr hervorgehoben werden. Indeß habe doch die ursprüngliche Ansicht von den Sacramenten, obschon, wie die bald wieder eingetretene Berichtigung lehre, blos aus leichtsinnigem Oppositionsgeist, und Mangel an ernster Ueberlegung hervorgegangen, die sehr bedeutende Folge gehabt, daß die katholische Siebenzahl im Widerspruch mit der Schriftlehre, und der begründetsten Tradition, auf die protestantische Zweizahl herabgesezt wurde.

Den mit der Individualität des Verfassers nun schon näher bekannten protestantischen Leser muß hier die Libe-

Digitized by Google

ralität überraschen, mit welcher derselbe auch die Protestanten an dem katholischen Begriffe des opus operatum theilnehmen lassen will, und das timeo Danaos et dona ferentes, dringt sich unwillkührlich auf. Doch weiß man nicht, ob das Geschenk den Geber oder Empfänger theurer zu stehen kommt. Denn wie soll es zu verstehen seyn, daß der Verfasser in dem gemeinsamen Begriffe des opus operatum die katholische und protestantische Lehre von den Sacramenten sich ausgleichen läßt, nachdem er doch unmittelbar zuvor zu beweisen gesucht hat, daß der Grund des so schroffen Gegensatzes, in welchem sich Luther und Melanchthon, im Beginne der Reformation, zu den Katholiken aussprachen, „lediglich in ihrer einseitigen Auffassung der Rechtfertigung des Menschen vor Gott zu suchen" sey? Weil sie sich vor der Heiligung in der Rechtfertigung fürchteten, jene von dieser ausschloßen, daher auch die Sacramente nicht als Gnadenmittel betrachten konnten, die eine innerlich heiligende Kraft überbringen, deßwegen soll ja das opus operatum, der objective Character dieser Heilsmittel, nothwendig verworfen, und alles ins Subjective herabgezogen worden seyn. Daß die Protestanten mit der Rückkehr zum katholischen Begriff des opus operatum auch ihre Scheue vor der Heiligung ablegten, kann der Verfasser unmöglich behaupten wollen, da er ja bei der protestantischen Lehre von den Sacramenten die bloße Beziehung auf die Sündenvergebung durchaus als etwas sehr wesentliches hervorhebt, und uns S. 205. 1. A. S. 239. 2. A. versichert, daß der Protestantismus, verzweifelnd an der Möglichkeit, das Irdische vom Himmlischen ganz durchdringen zu lassen, die von ihm noch beibehaltenen zwei Sacramente nur der Festhaltung der Lehre von der Sündenvergebung in dem nicht zu bändigenden, fleischlichen Leben gewidmet habe. Entweder muß es nun, wenn wir die Voraussetzung des Verfassers, in Hinsicht der Uebereinstimmung der Protestanten mit dem katholischen Begriff des opus operatum, gelten lassen, mit dem behaupteten Zusammenhang zwischen der Lehre von der Rechtfertigung und

Digitized by Google

der Lehre von den Sacramenten in dem protestantischen System nicht seine volle Richtigkeit haben, oder der Verfasser hat unterlassen, den Widerspruch bemerklich zu machen, in welchen die Protestanten dadurch geriethen, daß sie zwar den katholischen Begriff des opus operatum wieder annahmen, aber zugleich eine Theorie über die Rechtfertigung festhielten, die mit demselben schlechthin unvereinbar ist. Man wird kaum glauben können, daß es großmüthige Schonung war, was den Verfasser zurückhielt, hier eine neue Blöße in dem System seiner Gegner aufzudecken, wer seine Polemik kennt, muß für weit wahrscheinlicher halten, daß er selbst in den dem Gegner gelegten Hinterhalt fiel, indem er den Protestanten den katholischen Begriff des opus operatum nur deßwegen zuschrieb, um den immer noch fortdauernden Widerspruch gegen denselben als eine Inconsequenz darstellen zu können, darüber aber die Inconsequenz übersah, die er sich selbst, in Hinsicht seiner früheren Behauptung, zu Schulden kommen ließ.

Es geht uns demnach auch hier wieder, wie es uns schon wiederholt in diesen kritisch-symbolischen Erörterungen erging: sobald wir die Bestimmungen näher betrachten, die der Verfasser über die Hauptpuncte der Differenz der beiden Systeme aufstellt, entschwinden sie uns wieder unter der Hand, und wir wissen nicht, woran wir uns halten sollen. Die eine Behauptung hebt die andere auf, und man kann sich keinen klaren Begriff davon machen, was Lehre der Katholiken, oder der Protestanten ist, wie hier auf der einen Seite die Uebereinstimmung der Katholiken und Protestanten behauptet, auf der andern aber zugleich bewiesen wird, daß sie nicht übereinstimmen können. Wir müssen also den wahren Punct der Differenz erst zu gewinnen suchen, und es möchte sich uns bei dieser Untersuchung ergeben, daß die Protestanten und Katholiken in dem Begriffe des opus operatum weder so zusammenstimmen, noch auch in dem Begriffe der sacramentlichen Gnade so abweichen, wie der Verfasser behauptet.

Es ist allerdings etwas schwierig, das wahre Verhält-

Digitized by Google

niß der protestantischen Lehre zum katholischen Begriff des opus operatum genauer zu bestimmen. Auf der einen Seite ist bei der so tief eingreifenden Verschiedenheit der beiden Systeme nicht anzunehmen, daß sie gerade in diesem Puncte völlig zusammenstimmen werden, auf der andern Seite berühren sie sich doch in jedem Falle sehr nahe. Katholische Theologen, älterer und neuerer Zeit, definiren den Begriff des opus operatum auf eine Weise, mit welcher auch der Protestant einverstanden seyn kann. Denn was läßt sich einwenden, wenn der Verfasser S. 192. 1. A. S. 226. 2. A. sagt, das Sacrament wirke in uns, vermöge seines Characters, als einer von Christus zu unserem Heile bereiteten Anstalt (ex opere operato), d. h. die Sacramente überbringen eine vom Heiland uns verdiente göttliche Kraft, die durch keine menschliche Stimmung, durch keine geistige Verfassung und Anstrengung vermittelt werden kann, sondern durch Gott, um Christi willen, schlechthin im Sacramente gegeben wird, so daß durch diese Lehre nur dem Wahne begegnet werden soll, als bestünden die Wirkungen des Sacraments blos in einem logisch moralischen Effecte, in den menschlichen Gefühlen, Betrachtungen und Entschlüssen, die bei ihrem Empfange angeregt werden, oder dem Empfange vorangehen. Bellarmin De sacr. II, 1. gibt zwar die Definition: quod active et proxime et instrumentaliter efficit gratiam justificationis, est sola actio illa externa, quae sacramentum dicitur, et haec vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum), ita ut idem sit, sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quam conferre gratiam ex vi ipsius actionis sacramentalis, a Deo ad hoc institutae, non ex merito agentis vel suscipientis. Bellarmin sagt aber auch unmittelbar vorher ausdrücklich, daß von Seiten des Empfangenden der Wille, der Glaube und die Reue concurriren, was im Folgenden weiter so erklärt wird: voluntas, fides et poenitentia in suscipiente adulto necessario requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causae activae, non enim fides et poenitentia efficiunt gratiam sacramen

Digitized by Google

talem, neque dant efficaciam sacramenti, sed solum tollunt obstacula, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificatio. Die in diesen Worten enthaltene Hauptbestimmung, daß der Glaube nicht die wirkende Ursache des Sacraments sey, ist nicht gegen die protestantische Lehre. Wenigstens ist, was Luther Catech. maj. P. IV. De bapt. S. 545. sagt, im Ganzen völlig dasselbe: dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur, credat necne, per hoc enim baptismo nihil detrahitur. Verum summa rei in verbo et praecepto Dei consistit. Hoc quidem aliquanto est acutius, verum tamen in hoc totum versatur, quod dixi, baptismum nihil aliud esse, quam aquam et verbum Dei simul juncta: hoc est, accedente aquae verbo, baptismus rectus habendus est, etiam non accedente fide. Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit. Jam baptismus non vitiatur aut corrumpitur, hominibus eo abutentibus aut non recte suscipientibus, qui, ut dictum est, non fidei nostrae sed verbo Dei alligatus est. Soll in diesem Sinne mit dem Begriffe des opus operatum nur der objective Character des Sacraments bezeichnet werden, so findet zwischen der protestantischen und katholischen Lehre kein wesentlicher Unterschied statt, da die protestantische die objective Wirksamkeit des Sacraments nicht vom Glauben abhängig macht, die katholische den Glauben nicht ausschließen will. Demungeachtet dürfen wir nicht blos dabei stehen bleiben, und es zeigt sich doch wieder in den beiden Lehrbegriffen selbst, von dem Puncte aus, in welchem sie zusammentreffen, eine divergirende Richtung. Nicht ohne Grund hat sich schon die Augsb. Conf. Art. XIII. De usu sacramentorum so erklärt: utendum est sacramentis, ita ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato justificent, nec docent, fidem requiri in

Digitized by Google

usu sacramentorum, quae credat, remitti peccata. Wie hier von protestantischer Seite der Glaube im Gegensatz gegen das opus operatum hervorgehoben wird, so wird dagegen auf der katholischen um so mehr das opus operatum, im Gegensatz gegen den Glauben, geltend gemacht, wie folgender Canon der Tridentiner Synode (Sess. VII. De sacr. can. 8.) zeigt: si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere, a. s. Ich gebe zu, daß der Gegensatz auf beiden Seiten mit einer gewissen Einseitigkeit hervortritt, aber es spricht sich doch auch so schon ein entgegengesetztes Interesse deutlich aus. Wenn auch der Glaube, nach der protestantischen Lehre, das in dem Sacrament objectiv enthaltene göttliche Lebensprincip, die Gnade, die es mittheilt, nicht selbst hervorbringt (da ja die Sacramente auch den Protestanten nicht bloße Zeichen und Symbole sind, sondern zugleich media gratiae collativa et oblativa, wofür sie zwar Luther in seinen frühern Schriften, namentlich De captiv. Babyl., noch nicht recht zu nehmen wußte, wofür sie aber doch nach der spätern orthodoxen Lehre gelten sollten); so ist es doch nur der Glaube, welcher die Wirksamkeit des Sacraments in dem empfangenden Subject vermittelt, und zwar, da der Glaube im protestantischen System etwas ganz anders ist, als im katholischen, durch einen Act der Selbstthätigkeit, welcher aus dem Innersten des Menschen hervorgeht, und es in die lebendigste Bewegung versezt. Einen solchen innern Act der Selbstthätigkeit kann das katholische System schon deßwegen nicht annehmen, weil ihm der Glaube nur die allgemeine Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre ist: alles, was von Seiten des empfangenden Subjects erfordert wird, voluntas, fides et poenitentia, fällt, wie Bellarmin ausdrücklich sagt, nur unter den Begriff der dispositiones, d. h. es muß im Gemüth des Menschen eine gewisse Beschaffenheit vorhanden seyn, die es zur Aufnahme der sacramentlichen Gnade geeignet macht, aber diese Disposition ist nicht sowohl ein Act der Spontaneität, als vielmehr

Digitized by Google

nur ein Zustand der Receptivität, bei welchem es eigentlich nur darauf ankommt, daß nichts Störendes und Hemmendes dazwischen trete, nichts, was den Menschen aus der rechten Lage zur Aufnahme der Gnade bringt, und somit den Zuflüssen derselben den Zugang zu dem Gemüth des Menschen verschließt. Daher wird von jenen Dispositionen gesagt, daß sie blos insofern in Betracht kommen, sofern sie solum obstacula tollunt, quae impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent, und die Synode selbst gebraucht in demselben Sinne den bezeichnenden Ausdruck (can. 6.), daß die Sacramente die Gnade non ponentibus obicem ertheilen. Es wird damit wenigstens soviel gesagt, daß der Mensch der sacramentlichen Gnade schon dadurch theilhaftig werde, daß er derselben nur nicht gerade entgegenwirkt, von seiner Seite keinen Riegel vorschiebt, welcher den Canal, durch welchen sie in ihn einströmen will, für sie schließt. In diesem Sinne kann daher Bellarmin De effectu sacr. II, 1. geradezu sagen: opus operatum non solum excludere dignitatem ministri, sed etiam fidem et motum internum ab efficientia gratiae sacramentalis. Nam etiamsi ista requiruntur in adultis, tamen non sunt ista, quae efficiunt gratiam, sed ipsum sacramentum, ut instrumentum Dei. Was soll aber unter diesem requiri noch verstanden werden können, wenn zugleich gesagt wird, daß die fides und der motus internus nicht an sich zur efficientia der sacramentlichen Gnade gehören? Daß die sacramentliche Gnade durch den Glauben und die innere Bewegung des Empfangenden nicht objectiv hervorgebracht wird, versteht sich von selbst, aber es ist ja auch nicht von dem objectiven Inhalt des Sacraments an und für sich die Rede, sondern nur von seiner Wirkung auf den empfangenden Menschen, von seiner Beziehung zu demselben. Und wenn nun von den katholischen Theologen immer wieder daran erinnert wird, daß, wie Bellarmin sagt, in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus (voluntas, fides et poenitentia) fit justificatio, so muß man nothwendig auf die Ansicht kommen, die sacramentliche Gnade wirkt

Digitized by Google

an und für sich, ohne alles Zuthun von Seiten des Menschen, sonst könnte sie in den Kindern nicht wirksam seyn, weil nun aber Erwachsene von Kindern dadurch sich unterscheiden, daß bei jenen die Möglichkeit vorausgesezt werden muß, daß sie der Einwirkung der sacramentlichen Gnade nicht nur nicht entgegenkommen, sondern sich ihr sogar entgegensetzen; so muß an die Erwachsenen allerdings die Forderung gemacht werden, daß sie sich zum wenigsten in einem solchen Zustand befinden, in welchem sie, gleich den Kindern, der Gnade nicht widerstreben. Nur soviel, nur dieses rein negative Verhalten des Menschen, kann als wesentliche Bedingung, consequenter Weise, verlangt werden, alles andere, was sonst noch dazu kommt, ist zwar immerhin recht und gut, aber ist es doch nur als eine bloße Zugabe anzusehen, die die strenge Consequenz des Systems nicht fordern kann. Und wenn nun auch dieser negative Zustand der bloßen Receptivität, als sittliche Disposition, durch die Ausdrücke voluntas, fides et poenitentia bezeichnet wird, so ist dieß doch nur ein positiver Ausdruck für den blos negativen, da ja die Receptivität immer auch schon etwas von der Spontaneität in sich hat, und die sittliche Disposition des die Sacramente empfangenden Erwachsenen doch zugleich schon eine christliche Farbe an sich tragen muß. Die voluntas, fides et poenitentia können daher hier an und für sich nichts anders seyn, als der Grundton des christlich gestimmten Gemüths, wie derselbe vorhanden seyn muß, ehe noch diese Disposition in eine besonders hervortretende Thätigkeit übergeht. Sehen wir dieß als den wahren und wesentlichen Begriff dessen an, was die katholische Lehre auf der Seite des Empfangenden verlangt, so erklärt sich hieraus leicht, wie der Begriff des opus operatum so schwankend werden konnte, daß die Differenz zwischen Protestanten und Katholiken hierin bald als eine sehr große betrachtet, bald völlig geläugnet wird. Solange man in der Darstellung des katholischen Lehrbegriffs noch nicht auf einen bestimmten Gegensatz Rücksicht zu nehmen sich veranlaßt sah, konnte man den Lehrsatz, daß die Sacramente ex

Digitized by Google

opere operato die Gnade ertheilen, ganz so nehmen, wie er eigentlich zu nehmen ist, und scheute sich daher nicht zu sagen, daß schon die sacramentliche Handlung an und für sich, als solche, als bloße äussere Thatsache, abgesehen von einer dazu mitwirkenden positiven Thätigkeit des Subjects, die sacramentliche Gnade ertheile. Daher wurde von den Scholastikern und den der Reformationsperiode unmittelbar vorangehenden katholischen Theologen der eigentliche Begriff des opus operatum so streng festgehalten, daß sie den Empfangenden für die sacramentliche Gnade schon in dem Fall gehörig disponirt betrachteten, wofern nur derselbe im Momente der sacramentlichen Handlung nicht gerade den Vorsatz hatte, eine Todsünde zu begehen. Es ist daher keineswegs eine Mißhandlung der Scholastiker, und namentlich des Gabriel Biel, wie der Verfasser S. 199. 1. A. S. 233. 2. A. sagt, sondern nur die einfache Darlegung der Wahrheit, wenn Chemnitz Ex. decr. Conc. Trid. P. II. Loc. I. De sacr. S. 300. aus Biels Werk über die Sentenzen Dist. 1. quaest. 6. lib. 4. zur Erklärung des Begriffs, welchen die Scholastiker mit dem opus operatum verbanden, die Worte anführt: man lehre, das Sacrament ertheile die Gnade ex opere operato, in, quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus. Sic, quod praeter exhibitionem signi, foris exhibiti, non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Hieraus, und aus den Erklärungen anderer Theologen jener Zeit, weist Chemnitz mit Recht auch, quod opinionem operis operati diserte opponunt fidei in illis, qui sacramentum suscipiunt, quasi eadem sit ratio parvulorum et adultorum. Als aber der mit der Reformation hervorgetretene Gegensatz die katholischen Theologen in der Darstellung ihres Lehrbegriffs vorsichtiger machen mußte, glaubte man nun den Begriff des opus operatum nicht mehr so bestimmen zu dürfen, daß auf der Seite des Empfangenden nichts gefordert wurde, als ein blos passives Verhalten. In diesem Sinne suchten schon die, aus den vermittelnden

Digitized by Google

Verhandlungen der Reformationsperiode bekannten, katholischen Theologen, wie namentlich Gropper, den scholastischen Begriff des opus operatum gegen die Mißdeutung in Schutz zu nehmen, wie wenn durch denselben der Glaube des Empfangenden ausgeschlossen werden solle, es soll vielmehr mit dem opus operatum nur soviel gesagt werden, die wahre Bedeutung des Sacraments hänge nicht von der sittlichen Beschaffenheit des die sacramentliche Handlung verrichtenden Priesters, sondern von der göttlichen Einsetzung, und der mit dem Sacrament verbundenen göttlichen Kraft ab. Aus derselben Veranlassung bestimmt Bellarmin die auf der Seite des Empfangenden erforderliche Disposition durch die positiven Begriffe voluntas, fides et poenitentia, und ebenso läßt nun auch unser Verfasser die Empfänglichkeit des Empfangenden in der Reue und dem Schmerz über die Sünde, in der Sehnsucht nach göttlicher Hülfe, und dem vertrauensvollen Glauben sich aussprechen (S. 192. 1. A. S. 227. 2. A.), womit daher die Erklärung des Ausdrucks opus operatum verbunden wird, es sey opus operatum so. a Christo, wie wenn nicht die Objectivität der Handlung der Selbstthätigkeit des Empfangenden entgegengestellt, sondern die leztere nur von der göttlichen Thätigkeit unterschieden würde*). Er läßt sich demnach

*) Für diese Erklärung, welcher auch schon die grammatische Form widerstreitet (denn wenn zu opus operatum zu suppliren seyn sollte a Christo, anstatt, quod operatus est Christus, so ließe sich nicht begreifen, warum man nicht weit einfacher und natürlicher gesagt hat: operatio Christi; passend ist der Ausdruck nur, wenn das gleichlautende Partizip das opus als solches, also als rein äusserliche That bezeichnen soll), fehlt es an jeder gültigen Auctorität. Nur dieß ist zuzugeben, daß man schon zur Zeit der Reformation dem anstößig gewordenen Begriff und Ausdruck durch eine ganz gleichbedeutende Erklärung eine bessere Deutung zu geben suchte. Man vgl. Chemnitz Ex. decr. Conc. Trid. P. II. Loc. I. De sacr. S. 300.: Res ipsa, de qua disputatur, adeo est plana et manifesta, ut inter ipsos Pontificios, qui praecipui videri volunt, ut Gropperus et

Digitized by Google

nach allem Bisherigen nicht läugnen, daß hierin eine nicht unbedeutende Differenz der katholischen und protestantischen Lehre stattfindet, die durch den Gegensatz des opus operatum auf der einen, und des Glaubens auf der andern Seite bezeichnet wird, und der Sache nach darin besteht, daß, während die katholische Lehre consequenter Weise sich damit begnügen muß, den das Sacrament Empfangenden auch in dem Falle für gehörig disponirt zu halten, wenn er sich nur negativ und passiv dabei verhält, nur nicht gerade etwas positiv Sündliches, als hemmendes Hinderniß, dazwischen treten läßt, so kann dagegen die protestantische Lehre nur die im Glauben hervortretende Selbstthätigkeit als die nothwendige Vermittlung zwischen dem Subject und Object der Handlung betrachten. Die katholische Lehre kann es sich zwar wohl gefallen lassen, und als eine willkommene Zugabe ansehen, wenn zu jenem Negativen und Passiven auch noch etwas Positives und Actives hinzukommt, die protestantische aber kann die geforderte Empfänglichkeit für die sacramentliche Gnade nie auf ein solches minimum reduciren lassen, da sie, vermöge ihrer Ansicht von dem Wesen der Erbsünde, einen indifferenten Zustand dieser Art gar nicht kennt, und ebendeßwegen von dem Glauben, als der nothwendigen Bedingung für jede Mittheilung des Göttlichen an den Menschen, nie abstrahiren kann *). Der Vortheil kann daher nur auf der

---

alii, a dogmatis illius foeditate nimium crassa abhorreant. Fingunt enim, injuriam fieri doctoribus Scholasticis, quasi opinione operis operati docuerint, sacramenta alicui conferre gratiam, sine fide gratiam accipiente, sed dicunt, nihil aliud ipsas disputationes de opere operato, et de opere operante voluisse, quam sacramentorum veritatem non esse ex ministri operantis dignitate seu merito aestimandam, sed ex Dei autoris institutione, potentia et operatione (also opus operatum ꝛc. a Deo).

*) Sehr richtig haben die ältern lutherischen Theologen den Begriff des opus operatum von dieser Seite aufgefaßt, und bei

Seite des katholischen Lehrbegriffs seyn, wenn beide Lehrbegriffe in der von dem Verfasser dem Begriffe des opus operatum gegebenen Deutung auf die angegebene Weise neutralisirt werden, und darin liegt auch der Grund der auffallenden Erscheinung, daß der Verfasser, während er doch sonst die Kluft zwischen beiden Systemen nicht groß genug erscheinen lassen kann, hier die Differenz beider verschwinden lassen will. Zugleich werden wir aber ebendadurch an einen bemerkenswerthen Wendepunct der Richtung der beiden Systeme erinnert. Solange die Reihe der Momente, durch welche der Mensch aus dem Zustand der Sünde in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser aufgenommen werden soll, in dem Innern des Menschen selbst sich fortbewegt, läßt das katholische System, gemäß der Ansicht, die es von dem Verhältniß der Freiheit und Gnade hat, der göttlichen Thätigkeit die menschliche zur Seite gehen, während das protestantische nur die Gnade als das allein thätige Princip betrachten kann, sobald aber die Reihe jener Momente aus dem Innern des Menschen in das Aeussere heraustritt, und der Mensch in ein bestimmtes Verhältniß zu gewissen äussern Handlungen und Objecten, die ihm die Mittheilung der göttlichen Gnade ver-

---

solchen Bestimmungen ihres Systems, die dem katholischen Begriff nahe genug zu kommen scheinen, consequent festgehalten. Longissime, sagt Gerhard Loc. theol. Tom. IX. (ed. Cotta) Loc. XXI. De bapt. c. 7, 121. S. 167., ab opinione operis operati sententia nostra distat. Aliud enim est, agere de efficacia mediorum ex parte Dei offerentis in se ac per se, aliud est, dicere, quod media illa prosint absque medio recipiente ex parte hominum, proinde perversa ratio est, ut quotiescunque de ordinationum divinarum et mediorum divinorum divinitus institutorum agitur, statim opinio operis operati inde eliciatur. Wenn daher auch der bei der Kindertaufe vorausgesezte Kinderglaube ein Unding ist, so wurde doch das Princip consequent festgehalten, daß das Vermittelnde zwischen dem Subject und dem objectiven Gnadenmittel nur der Glaube seyn könne.

Digitized by Google

mitteln sollen, gesetzt wird, läßt nun das katholische System die Subjectivität des Menschen gegen die Objectivität in demselben Verhältniß zurücktreten, in welchem das protestantische die Subjectivität hebt, und die Objektivität ihr unterordnet. So geschieht es, daß, während im protestantischen System mit der fortgehenden Entwicklung des durch die göttliche Gnade gesetzten Lebensprincips das individuelle persönliche Leben eine immer höhere und selbstständigere Bedeutung gewinnt, im katholischen das Princip der Freiheit mehr und mehr zurücktritt, die Subjectivität wird an die Objectivität dahingegeben, die freie Bewegung, mit welcher es den Menschen den Weg der Heilsordnung betreten läßt, geht mehr und mehr über in eine passive Gebundenheit an das äußerlich Gegebene, und der frische, aus der gottverwandten Natur entsprungene, Quell der Freiheit verliert sich auf diese Weise zuletzt ganz in der dürren Wüste der guten Werke und des opus operatum.

Was den zweiten Punkt betrifft, den Begriff der sacramentlichen Gnade, so mußte natürlich die falsche Vorstellung, die sich nun einmal der Verf. von dem Verhältniß der Sündenvergebung und Heiligung in dem protestantischen System machte, und trotz aller Widersprüche, in die er sich dadurch verwickelte, nicht nehmen ließ, auch hier von Einfluß seyn, und die Behauptung zur Folge haben, bei den Reformatoren sey die Mittheilung wirklich heiligender Kräfte mittels der Sacramente in den Hintergrund getreten, ja wohl auch ganz und gar in Abrede gestellt worden: das Höchste, wozu sie sich erheben konnten, sey die einseitige Auffassung derselben unter dem Gesichtspunkt des Unterpfands für die Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheissung, die Sünden zu vergeben, gewesen, die Bestimmung der Sacramente habe demnach keine andere seyn sollen, als den glaubigen Empfänger gewiß zu machen, daß ihm seine Sündenschuld erlassen sey, und ihn sonach zu trösten und zu beruhigen. So stellt der Verf. durchaus den protestantischen Begriff der sacramentlichen Gnade dar. Wenn nun auch allerdings die protestantische Lehre sich darin consequent bleibt, daß sie den Begriff der Sündenvergebung voran-

Digitized by Google

stellt, und auf ihn besonderes Gewicht legen zu müssen glaubt, so hätte doch ein unbefangener Blick in die symbolischen Schriften unserer Kirche den Verf. leicht von der Unrichtigkeit seiner Behauptung überzeugen können. Nicht blos als Unterpfänder des Trostes der Sündenvergebung, sondern auch als die Gnadenmittel, durch welche theils das Princip eines neuen Lebens dem Menschen mitgetheilt, theils das mitgetheilte Leben gefördert wird, oder der heilige Geist in den Herzen der Gläubigen wirkt, der vermittelst des Glaubens Wohnung in uns machende Christus seine Lebensgemeinschaft begründet und in immer weiterm Umfange realisirt, stellt die symbolische Lehre der lutherischen Kirche die Sacramente dar *), und wenn hier mit Recht

*) Vergl. Catech. maj. P. IV. De bapt. S. 543.: Quivis Christianus per omnem vitam suam abunde satis habet, ut baptismum recte perdiscat atque exerceat. Sat enim habet negotii, ut credat firmiter, quaecunque baptismo promittuntur et offeruntur, victoriam nempe mortis ac diaboli, remissionem peccatorum, gratiam Dei, Christum cum omnibus suis operibus (nicht blos Leiden und Sterben u. s. w., wie der Verf. S. 213. 1. Ausg. S. 248. 2. Ausg. dazu bemerkt, sondern auch, was Luther Ausführl. Erkl. der Ep. an die Gal., Walch. Ausg. Bd. VIII. S. 1913. hervorhebt, wenn er sagt: derselbige [samt dem heil. Geist im Herzen regierende Christus] siehet nun, höret, redet, wirket und leidet, und thut allerlei in ihm) et spiritum sanctum cum omnibus suis donibus. Dazu bemerkt der Verfasser: „was nicht wahr ist. S. 1 Kor. 12." In dieser Stelle ist allerdings von verschiedenen Charismen die Rede, von welchen dem Einen dieß, dem Andern jenes zu Theil wird, aber der unbefangene und aufmerksame Leser des Kap. sieht auch sogleich, daß der Apostel von solchen Gaben des Geistes spricht, die sich in der Mitte der Gemeinde äußern, und von den einzelnen Mitgliedern je nach der Beschaffenheit ihrer geistigen Individualität gleichsam als einzelne Beiträge zum gemeinsamen Bau des Ganzen der Kirche gegeben werden. Aus Gal. 5, 22. hätte der Verf. sich erinnern können, daß es auch noch andere Gaben des Geistes gibt, nämlich ἀγάπη, χαρά, εἰρήνη, μακροθυμία, χρηστότης, ἀγαθωσύνη, πίστις, πραότης, ἐγκράτεια, diese sind ὁ καρπὸς

zwischen der lutherischen und calvinischen Lehre kein in der Natur der Sache gegründeter Unterschied zu machen ist, wer

τῦ πνεύματος, die Frucht des Geistes, oder die Wirkungen und Eigenschaften, in welchen der göttliche Geist seine beseelende und befruchtende Kraft in dem Menschen kund gibt. Wozu also jenes so streng zurechtweisende „was nicht wahr ist"? Gewiß nicht ein Beweis des großartigen Geistes der Polemik des Verf.!) — Puerorum baptismum, sagt Luther a. a. O. S. 544. weiter, Christo placere et gratum esse, suo ipsius opere abunde ostenditur, nempe, quod Deus illorum non paucos sanctificavit, eosdemque spiritu sancto impertivit, qui statim a partu infantes baptizati sunt. Sunt etiam hodie non parum multi, quos certis indiciis animadvertimus spiritum sanctum habere, cum doctrinae eorum, tum etiam vitae nomine. — At si puerorum baptismus Christo non probaretur, nulli horum spiritum sanctum, aut ne particulam quidem ejus impertiret, atque ut summatim, quod sentio, eloquar, per tot secula, quae ad hunc usque diem elapsa sunt, nullus hominum Christianus perhibendus esset. Quoniam vero Deus baptismum sui sancti spiritus donatione confirmat etc. So schreiben die symbolischen Schriften unserer Kirche dem Sacrament der Taufe die Mittheilung des heiligen Geistes zu. Der Verf. bemerkt selbst a. a. O. mit Beziehung auf die oben zuerst angeführten Worte Luthers: „die reformirten Symbole heben das mit der Taufe beginnende neue Leben sehr schön hervor, und noch mehr als die lutherischen." Also heben es doch auch diese hervor, und es ist daher nicht wahr, daß es nur der Trost der Sündenvergebung ist, welchen sie mit diesem Sacrament verbinden. Ebenso beschreibt Luther das heil. Abendmahl als eine Nahrung für das Leben der Seele Catech. maj. S. 556. Jure optimo cibus animae dicitur, novum hominem alens atque fortificans. Per baptismum enim initio regeneramur, verum nihilominus antiqua et vitiosa cutis carnis et sanguinis adhaeret homini. Jam hic multa sunt impedimenta et impugnationes, quibus cum a mundo, tum a diabolo acerrime infestamur, ita ut non raro defessi viribus deficiamus, ac nonnunquam etiam in peccatorum sordes prolabamur. Ideo hoc sacramentum tanquam pro quotidiano alimento nobis datum

Digitized by Google

hat die Idee, daß sie die Vermittler der Lebensgemeinschaft mit Gott und dem Erlöser sind, die Organe, durch welche der heil. Geist seine innere geheimnißvolle Kraft an uns äußert, das aus dem verborgenen Quell der Gottheit in das Fleisch Christi übergegangene Leben auch zu uns ausströmt, trefflicher entwickelt, als Calvin? Diese unrichtige Darstellung hat dann aber auch die Folge gehabt, daß über der vorgeblichen Differenz, die keinen Grund hat, die wahre, die hervorgehoben seyn sollte, nicht zur Sprache kommt. Es findet allerdings eine Verschiedenheit des Begriffs der sacramentlichen Gnade statt, die in der Natur der Sache liegt. Der Verf. bemerkt zwar in dieser Beziehung S. 199. 1. A. S. 253. 2. A.: da die Sacramente nach der Lehre der Protestanten durch ihren symbolischen Charakter nur den Glauben an die Sündenvergebung stärken und befestigen sollten, so mußte nothwendig die Zahl der altkirchlichen Sacramente vermindert werden; denn Jedermann begreift auf den ersten Anblick, daß die Ehe nicht mehr unter dieselben gezählt werden konnte, da sie wahrhaft nicht zu dem Zwecke eingesetzt ist, um als Unterpfand der Sündenvergebung zu dienen. Auch der Ordo und seine Bedeutung konnte nicht mehr gewürdigt werden, indem derselbe ebenso wenig die Bestimmung hat, den Glauben des Ordinanden, daß ihm seine Sünden erlassen sind, zu nähren und zu pflegen. Da schon gezeigt worden ist, wie unrichtig die Voraussetzung ist, daß die Sacramente nach der Lehre der Protestanten nur den Glauben an die Sündenvergebung stärken und befestigen sollen, da sie vielmehr überhaupt die Organe zur Erweckung und Förderung des geistigen Lebens sind, so ist klar, daß nicht hierin der Grund liegen kann, warum der Begriff der sacramentlichen Gnade in beiden Systemen verschieden bestimmt wird, und es bleibt nur soviel richtig, daß die

est, ut hujus usu fides iterum vires suas reparet atque recuperet, ne in tali certamine aut tergiversetur aut succumbat denique, sed subinde magis atque magis fiat robustior. Etenim nova vita sic instituenda est, ut assidue crescat, et porro pergendo incrementa accipiat.

Digitized by Google

beiden Sacramente der Ehe und der Ordination es sind, an welchen diese Differenz sich darstellt. Darauf haben auch schon die ältern protestantischen Theologen aufmerksam gemacht, wenn gleich ihre Erklärungen noch einer Erläuterung zu bedürfen scheinen. Chemnitz bemerkt Ex. decr. Conc. Trid. Loc. XIII. De sacr. ord. P. II. S. 580.: Non eadem ratione ordinatio est sacramentum, sicut baptismus et coena Domini. Et discrimen manifestum est. Baptismus et coena Domini sunt media seu organa, per quae Deus promissionem reconciliationis seu remissionis applicat et obsignat singulis credentibus, qui baptismo et coena dominica utuntur. Tale vero medium seu organon non est ritus ordinationis, neque enim omnes ordinandi sunt, qui cupiunt et petunt sibi applicari et obsignari remissionem peccatorum. — Est igitur discrimen inter promissiones, quae additae sunt ordinationi, et quae baptismo et coenae dominicae additae sunt. Vgl. Loc. XIV. De matrim. S. 594.: Certum et manifestum est, matrimonium non esse vere et proprie sacramentum ea ratione, sicut est baptismus et coena Domini. Et haec distinctio omnino necessaria est in ecclesia, ne sacramenta, quae divinitus instituta sunt, ut sint media seu organa applicationis et obsignationis promissionis de remissione et vita aeterna, confundantur cum aliis ritibus. Baptismus enim et coena Domini adjunctam habent promissionem de applicatione et obsignatione gratuitae reconciliationis et remissionis peccatorum, singulis, qui fide sacramentis illis utuntur. Talem certe promissionem conjugium non habet. Nec opus est, ut uxorem ducat, qui cupit sibi sacramentum applicari, et obsignari gratuitam reconciliationem cum Deo. Multi etiam uxores ducunt, qui Deo non sunt reconciliati. Et breviter conjugium non est organon a Deo in hoc institutum, ut per illud offeratur, applicetur, et obsignetur promissio gratuitae reconciliationis cum Deo. Hoc discrimen illustre est, et necessario retinendum. Die mit den Sacramenten der Ehe und der Ordination verbundene sacramentliche Gnade

Digitized by Google

ist demnach nicht dieselbe mit derjenigen, die mit den Sacramenten der Taufe und des Abendmahls verbunden ist; aber ebendadurch wird der ganze Begriff der sacramentlichen Gnade ein anderer, und hierin liegt der charakteristische Unterschied der beiden Systeme. Während das protestantische System den Begriff der sacramentlichen Gnade nur auf den innern Mittelpunkt des allgemeinen christlichen Lebens oder nur auf dasjenige bezieht, was in jedem Einzelnen die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, ohne welche es kein wahrhaft christliches Leben geben kann, erweckt und fördert, sucht dagegen das katholische für den Begriff der sacramentlichen Gnade eine weitere Sphäre zu gewinnen. Es bezieht die sacramentliche Gnade auch auf gewisse besondere Verhältnisse des christlichen Lebens, die nur eine mittelbare Beziehung zu der Lebensgemeinschaft haben, in welcher jeder Einzelne zum Erlöser stehen soll, und wenn auch die Verhältnisse des priesterlichen und ehelichen Lebens eine gewisse nähere Beziehung zur Begründung und Förderung des christlichen Lebens überhaupt haben, als andere, so ist doch die sacramentliche Gnade, die die Sacramente der Ehe und Ordination ertheilen, eine wesentlich andere, als die mit den übrigen Sacramenten verbundene. Die genannten beiden Sacramente ertheilen nur eine gewisse Weihe und Fähigkeit für einen bestimmten in der allgemeinen Sphäre des christlichen Lebens sich bewegenden Kreis, für einen besondern Lebensberuf. Der Begriff der sacramentlichen Gnade muß daher in Beziehung auf diese Sacramente in einem allgemeinern und weitern Sinne genommen werden, und man sieht an sich keinen Grund, warum es, wenn es eine besondere sacramentliche Gnade gibt, um dem Priesterstand und Ehestand eine eigenthümliche christliche Weihe zu geben, nicht auch für andere Stände und Berufsarten des Lebens eine gleiche Gnade gibt. Dadurch wird der Begriff der sacramentlichen Gnade verallgemeinert, und in ein Gebiet hineingezogen, in welchem das eigentliche Wesen derselben nicht mehr in seiner Reinheit so festgehalten werden kann, wie es der christliche Begriff der Sacramente im engern Sinne, der Taufe insbesondere und des

Digitized by Google

Abendmahls erfordert, oder es werden, was dasselbe ist, wie Chemnitz sagt, die Sacramente mit andern heiligen Gebräuchen confundirt.

Da die Erklärungen des Verfassers über das opus operatum und das Wesen der sacramentlichen Gnade einen festen Begriff und eine klare und richtige Auffassung des eigentlichen Moments der Differenz der beiden Lehrbegriffe vermissen lassen, so kann sich in seiner Darstellung auch die wichtige Differenz, die sich auf das Verhältniß der göttlichen Gnade, die die Sacramente mittheilen sollen, zu den äußern Zeichen derselben bezieht, nicht in dem wahren Lichte zeigen. Auch nach der Lehre der Protestanten ist zwar die göttliche Gnade, oder die göttliche Kraft, deren Organe die Sacramente sind, in den äußern Zeichen derselben objectiv enthalten, aber es ist doch zugleich, wie ja auch schon aus den einzelnen Bestimmungen, insbesondere der protestantischen Beschränkung der Gegenwart Christi im Abendmahl auf den Moment des Genusses deutlich zu ersehen ist, der Begriff dieser Objectivität von den Protestanten ganz anders gedacht als von den Katholiken, und läugnen läßt sich nicht, daß der durch die Reformation einmal erschütterte katholische Begriff zuletzt nur in einer Vorstellung sich wieder fixiren konnte, welche von dem frühern objectiven Gehalt der Sacramente nichts mehr übrig ließ, sondern sie als bloße Zeichen und Symbole nahm. Die lutherische Lehre von der Bedeutung der Sacramente kann der katholischen und reformirten gegenüber nur als eine Halbheit der Vorstellung erscheinen, welche, um ergänzt und vollendet zu werden, sich nothwendig auf die eine oder andere Seite wenden muß. Nur folgt daraus, daß die Gnade zu den Zeichen des Sacraments nicht mehr in dasselbe objective Verhältniß gesetzt wird, das das katholische System annimmt, keineswegs, daß das Band zwischen beiden völlig gelöst ist, es ist vielmehr nur ein freieres und weiteres geworden, und so wenig Calvin, dessen Theorie, als die ausgebildetste, allein als die ächtprotestantische gelten kann, deßwegen, weil er die Zeichen des Sacraments nicht als die eigentlichen Vehikel der göttlichen Gnade,

Digitized by Google

als die vascula und plaustra derselben (Inst. IV. 14, 17.) angesehen wissen wollte, den Begriff der mit den Sacramenten verbundenen göttlichen Gnade selbst aufhob, vielmehr ihn gerade dadurch vergeistigte, daß er ihn von dem sinnlichen Zeichen trennte und über dasselbe stellte, so wenig wollte er gleichwohl dem sinnlichen Zeichen die vermittelnde Beziehung zu der göttlichen Gnade absprechen (Inst. IV. 17, 10. f.). Woher nun aber dieser Umschwung der Ansicht, in welchem Zusammenhang steht sie mit den übrigen Begriffen, die die Protestanten von dem Wesen der Sacramente hatten? Der Verf. sagt S. 205. 1. A. S. 240. 2. A. in Beziehung auf das Abendmahl: sollte das Abendmahl, wie Luther sagte, nur ein Unterpfand der Sündenvergebung seyn, so sey in keiner Weise abzusehen, wozu Christus selbst gegenwärtig seyn sollte. Das nackte Brod und der nackte Wein leisteten Alles, was von dem Sacramente erwartet wurde. Es bedarf der wirklichen Gegenwart des Heilandes im Altarsacramente nicht, wenn es nur als Unterpfand des Sündennachlasses dienen soll. Geben wir auch die Richtigkeit dieses Schlusses zu, so ist doch die Sache selbst nicht erklärt, da die Voraussetzung, daß die Sacramente dem Protestanten nur ein Unterpfand der Sündenvergebung seyn sollen, im Sinne des Verf. (denn an sich ist allerdings die durch den Glauben an Christus erhaltene Gewißheit von der Sündenvergebung nur das Bewußtseyn unserer Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser), eine unrichtige ist. Da nun auch die Protestanten annehmen, daß die Sacramente eine heiligende Gnade, eine das geistige Leben weckende und fördernde göttliche Kraft mittheilen, so kann nicht in dem vom Verf. Angegebenen der Grund liegen, warum sie diese göttliche Kraft nicht in demselben objectiven Verhältniß zu den sichtbaren Elementen des Sacraments stehen lassen, wie die Katholiken, sondern der wahre Grund liegt nur darin, daß sie die Wirksamkeit der sacramentlichen Gnade durch den Glauben des Empfangenden bedingt seyn lassen. Je größeres Gewicht auf die innere Empfänglichkeit und selbstthätige Mitwirkung des Empfangenden gelegt wird, desto mehr muß die Bedeutung

Digitized by Google

der äußern Handlung und der sichtbaren Elemente, auf die sich die Handlung bezieht, zurücktreten, und je größer dagegen das Gewicht ist, das auf den objectiven Charakter des Sacraments und der sacramentlichen Handlung gelegt wird, desto weniger kann die Selbstthätigkeit des Empfangenden in Betracht kommen. Es ist daher ein umgekehrtes Verhältniß des Innern und Aeußern, wodurch sich der Standpunkt der beiden Lehrbegriffe unterscheidet, und wie das Extrem der katholischen Ansicht der Glaube an eine blos magische Wirkung des Sacraments ist, so ist das Extrem der protestantischen Ansicht die Meinung, die Sacramente seyen bloße nackte Zeichen, die für den innern geistigen Act des Empfangenden völlig bedeutungslos seyen.

Was die Zahl der Sacramente betrifft, so stellt sich zwar hierin die Differenz der beiden Lehrbegriffe am anschaulichsten dar; wir wollen uns aber auf diesen Punkt, ungeachtet der Behauptung des Verf. S. 199. 1. A. S. 234. 2. A., daß die althergebrachte Siebenzahl von den Protestanten im Widerspruch nicht blos mit der begründetsten Tradition, sondern auch mit der Schriftlehre auf die Zweizahl herabgesetzt worden sey, nicht einlassen, da hier nicht der Ort ist, auf die allgemeinere Differenz der Principien, die hier zu Grunde liegt, zurückzugehen. Nur so viel ist zu bemerken, daß der Verfasser auch hier den richtigen Gesichtspunkt verfehlt, wenn er der Meinung ist, die (in jedem Fall nur vorgebliche) ausschließliche Beziehung der Sacramente auf den Glauben an die Sündenvergebung habe nothwendiger Weise auch die Zahl der altkirchlichen Sacramente vermindern müssen, und es aus diesem Grunde für einleuchtend erklärt, wie der Katholik, der den Glaubigen nicht blos unter dem einseitigen Gesichtspunkt auffasse, daß er ein Mensch sey, welcher um Christi willen Nachlaß der Sünden erlangt habe, sondern unter dem ächt Glaubigen zugleich den von der Sünde selbst erlösten und mit Geist und Sinn gottgeweihten Menschen sich denkt, eines Kreises von Sacramenten bedarf, der alle wichtigen Momente seines Lebens umschließt, so, daß in jedem derselben die Betrachtungsweise seiner ganzen irdischen

Digitized by Google

Pilgerbahn wiederkehrt, die höhere Beziehung eines jeden Abschnittes derselben sinnbildlich ausdrückt, und die göttliche Kraft, die zu dessen Beginne und Verlaufe erforderlich ist, verbürgt, und wirklich mittheilt. — Wäre dieß wirklich so von selbst einleuchtend, so hätten sich ja auch die Protestanten von der heiligen Siebenzahl nicht trennen können, da auch sie den wahrhaft Glaubigen und Wiedergebornen als einen solchen betrachten, in welchem sich die Lebensgemeinschaft mit Christus immer vollkommener realisiren soll. Vielmehr ist klar, daß, wie der Protestant die Zweizahl seiner Sacramente nur als eine durch die Urkunden des Christenthums objectiv gegebene betrachten kann, der Katholik sich die Zahl und Bedeutung seiner Sacramente aus einem willkührlich vorangestellten allgemeinen Begriffe construirt. Von diesem Gesichtspunkt aus mag über den in der heiligen Siebenzahl in bester Harmonie sich abschließenden Cyklus der katholischen Sacramente noch so viel Schönes und Gefühlvolles sich sagen lassen, worin unser Verf. mit Thomas von Aquino und Bellarmin aufs glücklichste wetteifert, der Protestant kann sich dadurch nicht bestechen lassen, die nackte evangelische Wahrheit mit dem reizenden Gewebe menschlicher Phantasien zu umkleiden. Als die Vollendung des Gegensatzes, in welchem hier der Protestant zum Katholiken steht, ist vielmehr anzusehen, daß Schleiermacher (Der chr. Gl. 2. Th. 1te Ausg. S. 573. 2te Ausg. S. 454.), um alles aprioristische Construiren völlig abzuschneiden, selbst die Benennung Sacramente aus der kirchlichen Sprache wieder hinweggeschafft wissen will, und Taufe und Abendmahl nur für sich und ohne bestimmte Beziehung auf diesen Namen behandelt hat.

Bei den einzelnen Sacramenten, von welchen der Verf. vorzugsweise die Taufe, die Buße und das Sacrament des Altars hervorhebt (ohne daß man erfährt, warum nicht auch die übrigen einer gleichen Behandlung gewürdigt werden, da sie doch gleichfalls Momente zur Vergleichung der beiden Lehrbegriffe hätten darbieten können), wollen wir nur soweit verweilen, um einige der wesentlicheren Bestimmungen kurz ins Auge zu fassen. Am wenigsten bietet die Lehre von der Taufe dar, bei

Digitized by Google

welcher es ganz in der Ordnung ist, daß der Verfasser auch hier bei den Protestanten den Begriff der Sündenvergebung nach ihrer (d. h. nach des Verfassers) bekannten Weise vorherrschen läßt. Um jedoch das Bekannte wenigstens mit besonderer Emphase zu wiederhohlen, und den Protestanten gelegentlich zu verstehen zu geben, wie unrecht sie thun, wenn sie der katholischen Kirche ihren Ablaß vorwerfen, ist es unstreitig ein sehr glücklich gewählter Ausdruck, die Taufe nach der Lehre der Protestanten einen von Gott besiegelten Ablaßbrief für das ganze Leben zu nennen, vermöge dessen es bei jeder Sünde nur der Vergegenwärtigung, der Wiederauffrischung der in demselben beurkundeten Verheissungen bedürfe. Wie sie die Rechtfertigung nur als Sündenvergebung auffassen, so fassen sie das Sacrament der Taufe als Siegel und Brief derselben auf, und lassen die Wirkung der Taufe, als eines Unterpfandes der Nachlassung der noch zu begehenden Sünden, ununterbrochen fortdauern. S. 215. 217. 1. A. S. 250. 252. 2. A. Wir begnügen uns, daran zu erinnern, daß der Verf. selbst die Sünden der Wiedergebornen als solche betrachtet, die ihrer Natur nach nur läßlich seyn können, und verweisen, in Ansehung der Sache selbst, auf Schleiermachers Glaubenslehre Th. 2. Ausg. 2. S. 237., wo gezeigt ist, daß der Satz, die Sünden im Stande der Heiligung führen immer auch schon die Vergebung mit sich, nicht so verstanden werden dürfe, wie offenbar der Verfasser mit jenem Ausdruck sagen will, als ob der Wiedergeborene sich im Sündigen selbst der Vergebung bewußt sey, oder in und mit diesem Bewußtseyn sündige. Vgl. Calv. Inst. IV. 15, 3.

Mit der Taufe hängt die Buße in der katholischen Kirche aufs engste dadurch zusammen, daß sie das Sacrament der Wiederanknüpfung der durch die Sünde wieder abgebrochenen Gemeinschaft mit Gott ist, die durch das Sacrament der Taufe zuerst angeknüpft worden ist. Auch hier ist es wieder die protestantische Lehre von der Rechtfertigung, von welcher der Verfasser nach seiner Auffassungsweise derselben ausgeht, um zu erklären, warum die Protestanten die Buße

Digitized by Google

nicht als Sacrament der Taufe zur Seite stellen können. Da nemlich, jener Lehre zufolge, die Kraft des göttlichen Geistes in der Wiedergeburt keine Sündentilgung zu bewirken vermöge, da vielmehr die Erbsünde als solche, der fleischliche Sinn als solcher, auch noch in dem, aus dem Wasser und dem Geiste Wiedergebornen, wenn auch geschwächt, fortbestehend gedacht werde, so bilde sich nothwendig eine ganz andere Betrachtungsweise von dem Verhältniß des Getauften zu Christus, und die Sünden des Erstern, auch schwerere, erscheinen darum nicht leicht als etwas, was den in der Taufe erlangten Gnadenstand auflöste, und darum auch nicht als etwas, wodurch die Verbindung mit Christus wieder abgebrochen würde. Würden also die Reformatoren eine wirkliche innere Erneuerung und Heiligung des Menschen für möglich gehalten, und diese mit der Rechtfertigung als eine Einheit aufgefaßt haben, so würde es ihnen auch einleuchtend geworden seyn, daß durch eine schwere Sünde die Gnade der Taufe verloren gehen könne, und die Buße wäre als ein zweites Sacrament anerkannt worden. Es wird somit hier eigentlich behauptet, daß es für die Protestanten eine Abbrechung der Verbindung mit Christus deßwegen nicht geben könne (und daher auch kein Bedürfniß der Wiederanknüpfung), weil sie diese Verbindung nie als eine vollkommene bestehen lassen. Allein, wenn auch die Protestanten weit davon entfernt sind, sich auf jenen Standpunct mit den Katholiken zu stellen, auf welchem die Heiligung als eine schon im zeitlichen Leben vollendete erscheint, so können sie deßwegen doch die Sünden, die das durch die Taufe angeknüpfte Verhältniß stören, dem Grad und der Art nach, für sehr verschieden halten, wie daher wirklich in der lutherischen Kirche gelehrt wurde, daß der Glaube und die Gnade durch Todsünden verloren gehen können *). Sieht man

*) Vergl. Melanchthons Loci theol. De pecc. actual. S. 124. Necesse est discernere peccata, quae in renatis in hac vita manent, ab illis peccatis, propter quae amittuntur gratia,

Digitized by Google

nun schon hierin keine Consequenz in Hinsicht der Verwerfung des Sacraments der Buße, so zeigt sich dieß auch noch von einer andern Seite. Die Katholiken und Protestanten sind darin einverstanden, daß die Taufe nicht wiederhohlt werden dürfe, und eben aus diesem Grunde nehmen ja die Katholiken, für die nach der Taufe begangenen Sünden, das Sacrament der Buße an. Daraus folgt dann aber auch, daß das durch die Taufe angeknüpfte Verhältniß nie als ein völlig abgebrochenes betrachtet werden kann, denn sonst müßte es ja als ein solches auch auf dieselbe Weise wieder angeknüpft werden, wie es zuerst angeknüpft worden ist, durch das Sacrament der Taufe. Es müssen daher in jedem Falle auch noch andere Gründe, als die vom Verfasser angegebenen, seyn, die die Katholiken bestimmen, die Buße zu einem Sacramente zu machen, und die Verwerfung dieser Gründe, in deren Erörterung hier nicht nöthig ist, einzugehen, ist es zunächst, warum die Protestanten die Buße nicht als Sacrament gelten lassen können. Der Hauptgrund aber liegt ausserdem für sie immer in dem zuvor Erwähnten, daß sie das Taufverhältniß nie als ein völlig abgebrochenes betrachten können, weßwegen ihnen ein, dem Sacrament der Taufe zur Seite gestelltes, neues Sacrament, nur als eine Beeinträchtigung des erstern erscheinen kann*). Somit ent-

---

spiritus sanctus et fides. Est igitur actuale mortale, in labente post reconciliationem, actio interior vel exterior, pugnans cum lege Dei, facta contra conscientiam. Talis enim actio facit reum aeternae irae. Vergl. Form. Conc. Epit. Artic. IV. 6.

*) Vergl. Chemnitz Ex. decr. Conc. Trid. Loc. II. De bapt. S. 333. Pactum gratiae et foedus pacis, quod in baptismo initur et obsignatur, non est momentaneum, nec fundatum est super arenam vulgaris regulae: „Frangenti fidem fides frangatur eidem“, sed est perpetuum, ita ut per poenitentiam ad illud redire possimus. Non igitur opus est baptismum iterare, Deus enim perpetuo fidelis manet in suo illo

Digitized by Google

hält alles, was der Verfasser über die Differenz der Katholiken und Protestanten in Hinsicht des Sacraments der Buße sagt, nicht den wahren Grund, sondern nur falsche Folgerungen aus falschen Prämissen.

Bei der Vergleichung der Lehre der beiden Confessionen von den Theilen der Buße tadelt der Verfasser zuerst an dem protestantischen Begriff der Contrition, daß sie den wahren Begriff der Reue nicht in sich schließe. Das Wesen der Reue stehe weit höher, als was die Lutheraner conscientiae terrores nennen, über welche sich nur die rohesten Menschen nicht zu erheben vermögen, denn sie schließen noch gar keinen Abscheu gegen die Sünde in sich, und noch keine Spur zarterer Empfindungen. Es widerspreche aller Erfahrung, daß selbst innerhalb des Kreises christlichen Lebens der Schmerz über sittliche Vergehungen, und das Zurückbleiben hinter der evangelischen Vollkommenheit, nur durch die Vorstellung der Hölle und ihrer Qualen hervorgerufen werden könne oder solle. Die Furcht vor den göttlichen Strafen werde von den Katholiken nur als ein Ansatz zur Reue, nur als ein Keim betrachtet, aus welchem sich etwas ungleich edleres herausbilden müsse, wenn eine wahre, oder gar wenn eine vollkommene Reue sich darstellen soll. Die Reue seye ihnen nemlich eine aus Liebe zu Gott hervorgegangene tiefe Verabscheuung der Sünde selbst, mit dem bewußten ausgebildeten Vorsatze, nicht mehr zu sündigen, sondern vielmehr das göttliche Gesetz aus und in der Liebe zu Gott zu erfüllen. Es ist hier vorerst zu bemerken, daß die katholische Lehre das Wesen des protestantischen Begriffs der Contrition aus der Reihe der Momente, durch welche die sittliche Veränderung des Menschen erfolgt, nicht ausschließen will, sondern selbst ausdrücklich zu ihnen rechnet. Die Tridentiner Synode sagt Sess. VI. cap. 6. wo sie den modus praeparationis ad

---

pacto. Et si iteraretur baptismus, fieret injuria fidei ipsius Dei, quasi nostra infidelitas Dei fidem evacuare posset. Vgl. Loc. VII. De poenit. S. 520. f.

Digitized by Google

justificationem beschreibt: Disponuntur ad ipsam justitiam, — dum peccatores se esse intelligentes, a divinae justitiae timore, quo utiliter concutiuntur, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tanquam omnis justitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata, per odium aliquod et detestationem, hoc est, per eam poenitentiam, quam ante baptismum agi oportet. Die Sache selbst wird also zwar nicht verkannt, aber es wird nicht dasselbe Gewicht auf sie gelegt, da es schon nicht einmal psychologisch richtig genug zu seyn scheine, die unterste Stufe, auf welcher nur die Furcht vor dem göttlichen Strafgericht, und die Schreckniſſe des Gewiſſens ſich ausſprechen, ſo ſtreng zu fixiren, und als ein allgemeines und nothwendiges Moment des chriſtlichen Bewußtſeyns zu betrachten. Allein gerade in pſychologiſcher Hinſicht möchte die proteſtantiſche Beſtimmung des Verhältniſſes der beiden Begriffe der Contrition und des Glaubens richtiger ſeyn, als die katholiſche Definition des Begriffs der Reue. Vergleichen wir die beiderſeitigen Beſtimmungen, ſo iſt klar, daß, da die katholiſche Lehre die Buße durch drei Momente, die Reue, Beichte und Genugthuung ſich hindurchbewegen läßt, das Eine Moment der Reue ſowohl der Contrition, als dem Glauben der Proteſtanten entſpricht. Das Verhältniß der Contrition und des Glaubens ſelbſt aber iſt kein anderes, als das des Negativen und Poſitiven, wie am beſten aus der, nach Melanchthons Vorgang, auch von Calvin vorgezogenen Bezeichnung mortificatio und vivificatio (ſtatt contritio und fides) zu erſehen iſt*). Dieſes negative Moment

*) Man vergl. z. B. die Apol. der Augsb. Conf. Art. II.: De justif. 30. Fides est opus Spiritus sancti, quo liberamur a morte, quo eriguntur et vivificantur perterrefactae mentes. Art. V. De poenit. 9. Calvin Inst. chr. rel. III. 3, 3.: De poenitentia docti quidam viri longo etiam ante haec tempora, quum juxta scripturae regulam simpliciter et sincere

Digitized by Google

nun, das treffend durch den Ausdruck mortificatio bezeichnet ist, übergeht der katholische Begriff der Reue im Grunde

loqui vellent, dixerunt constare duabus partibus, mortificatione et vivificatione. Mortificationem interpretantur animae dolorem, et terrorem ex agnitione peccati et sensu judicii Dei conceptum. Ubi enim quis in veram peccati cognitionem adductus est, tum vere peccatum odisse et execrari incipit, tum sibi ipsi ex animo displicet, miserum se et perditum fatetur, et alium se esse optat. Adhaec ubi sensu aliquo judicii Dei tactus est (alterum enim ex altero protinus sequitur) tum vero perculsus ac consternatus jacet, humiliatus ac dejectus tremit, animum despondet, desperat. Haec prior poenitentiae pars, quam vulgo contritionem dixerunt. Nun sagt Calvin weiter, unter der vivificatio verstehe man die consolatio, quae ex fide nascitur, weil der Mensch, wenn er sich durch die Gnade in Christus aufrichtet, velut e morte in vitam redit. So passend dadurch das Wesen der Buße bezeichnet sey, so könne er doch darin nicht beistimmen, quod vivificationem accipiunt pro laetitia, quam recipit animus ex perturbatione et metu sedatus, quum potius sancte pieque vivendi studium significet, quod oritur ex renascentia, quasi diceretur, hominem sibi mori, ut Deo vivere incipiat. Insofern hat der Verfasser Grund zu der Behauptung S. 218., unter der mortificatio und vivificatio sey etwas bedeutend anderes zu verstehen, als unter der contritio und fides. Allein bedeutend ist der Unterschied doch nicht, und Calvins Widerspruch nicht gehörig begründet, da sich seine consolatio gar wohl zur vivificatio rechnen läßt, und der Glaube selbst schon der Anfang der Lebensgemeinschaft mit Christus ist. Man vgl. über jene Begriffe ferner, was Calvin a. a. O. §. 8. sagt: toties jubemur exuere veterem hominem, renunciare mundo et carni, concupiscentiis nostris valere jussis, renovari spiritu mentis nostrae. Nomen porro ipsum mortificationis admonet, quam difficile sit, oblivisci prioris naturae, quia hinc colligimus, non aliter nos formari ad Dei timorem, et pietatis initia discere, nisi ubi gladio spiritus violenter mactati in nihilum redigimur, quasi pronunciaret

Digitized by Google

ganz. Denn wenn die Reue, wie der Verfasser sagt, eine aus Liebe zu Gott hervorgegangene tiefe Verabscheuung der Sünde seyn soll, so muß der Mensch Gott schon lieben können, demnach auch schon den Glauben im protestantischen Sinne haben. Ist es aber psychologisch richtig, von zwei Gemüthszuständen, welche, wie schon die beiden Ausdrücke mortificatio und vivificatio zu verstehen geben, der Natur der Sache nach, so eng zusammengehören, nur den einen festzuhalten, den andern aber nicht? Kann sich der Mensch des Abscheus der Sünde, aus Liebe zu Gott und im Glauben an Christus, vollkommen bewußt werden, wenn er sich nicht zuvor der Unseligkeit, als einer nothwendigen Folge der Sünde, ohne die Lebensgemeinschaft mit Christus, in ihrem ganzen Umfange bewußt geworden ist? Spricht sich nach der Lehre der Schrift das Bewußtseyn der Sünde, und das mit demselben verbundene Bewußtseyn der Unseligkeit, und des göttlichen Mißfallens, denn dieß ist unter den terrores conscientiae zu verstehen, in jedem Menschen aus, mit welchem Rechte kann gesagt werden, daß sich nur die rohesten Menschen über sie nicht zu erheben vermögen? Erheben soll sich allerdings der Mensch über sie, weßwegen ja die Lehre unserer Kirche auf die contritio die fides folgen läßt, aber ist darum der Zustand der contritio selbst ein Zustand, dessen nur der rohheste Mensch fähig ist, und alles, was zu demselben gehört, das bloße Erzeugniß einer rohen Phantasie? Der Verfasser unterscheidet nicht, wie wir sehen, das Wesen der Sache selbst, das Bewußtseyn der Sünde, wie es als ein allgemein menschlicher Zustand psychologisch gedacht werden muß, von der Form, welche derselbe in dem einzelnen Individuum haben kann, und beachtet daher die allgemeine Wahrheit zu wenig, daß sich Niemand der Kindschaft Gottes bewußt seyn kann, wer sich nicht zuvor als Sünder erkannt hat. Es zeigt

---

Deus, ut censeamur inter filios, opus esse communis naturae interitu. Utrumque ex Christi participatione nobis contingit.

Digitized by Google

sich uns daher auch in dem katholischen Begriff der Reue, wenn wir ihn mit der protestantischen Lehre von der contritio und der fides vergleichen, der dem katholischen System überhaupt eigene Mangel eines tiefern Bewußtseyns der Sünde. Um mit dem Menschen, als Sünder, nicht zu unzart und unglimpflich zu verfahren, um ihn die Unseligkeit der Sünde nicht zu tief fühlen, ihn von den Schrecknissen des Gewissens nicht zu stark erschüttert werden zu lassen, glaubt die katholische Lehre diesen Zustand nicht als ein besonderes Moment der Heilsordnung fixiren zu dürfen, sie geht darüber hinweg, und mildert ihm das trostlose Bewußtseyn der Sünde sogleich durch das Bewußtseyn der Liebe zu Gott, das sie ihm gleichwohl zuschreiben zu dürfen glaubt, sie faßt daher die Reue erst auf dem Puncte auf, auf welchem die protestantische ihre contritio schon in die fides übergehen läßt.

Die Nothwendigkeit der Beichte, in welcher nach der katholischen Lehre das zweite Moment der Reue besteht, deducirt der Verfasser aus dem nothwendigen Verhältniß des Innern und Aeussern. Da einmal der Mensch so eingerichtet sey, daß er an sein Inneres nicht glaube, wenn er es nicht äusserlich im Bilde sehe, und eine innere Bewegung auch nur dann zur Vollendung herangereift sey, wenn sie eine äussere Gestaltung gewonnen habe, so müsse auch die Reue nach aussen dringen — als specielles Sündenbekenntniß vor der Kirche im Priester. Es bedarf nur der einfachen Darlegung dieser Argumentation, um den kühnen Sprung, welcher in ihr gemacht wird, sogleich wahrzunehmen. Gibt man auch zu, daß das innerlich Gedachte und Gewollte dadurch erst zur Realität kommt, daß es ein Aeusseres wird, so läßt sich doch nicht beweisen, daß die Beichte vor dem Priester in einem solchen Verhältniß zur Reue steht, daß diese als innere Bewegung in der äussern Handlung der Beichte zur Vollendung kommt. Auch der Protestant ist überzeugt, daß die Reue als innerer Entschluß durch die äussere That sich bewähren muß, aber ebendeßwegen, weil er nur die dem in-

Digitized by Google

nern Entschluß entsprechende äussere sittliche That, als die Vollendung der ursprünglichen innern Bewegung betrachten kann, kann er die Priesterbeichte nur für eine zufällige Vermittlung des Innern und Aeussern, nicht aber für die nothwendige Vollendung der Reue halten. Aus der Argumentation des Verfassers geht also hervor, daß die Priesterbeichte entweder nicht die Vollendung der Reue, also auch nur etwas Zufälliges ist, oder wenn sie die Vollendung derselben seyn soll, gerade das Wesentlichste, das als Aeusseres zum Innern hinzukommen soll, von ihr ausgeschlossen ist, und es ist daher klar, daß wenigstens der vom Verfasser hier gegebene apriorische Beweis für die Nothwendigkeit der Priesterbeichte nicht als eine Stütze dieser Lehre der katholischen Kirche angesehen werden kann. Der weitere Theil dieser Deduction, in welchem der Verfasser den Mangel der Priesterbeichte bei den Protestanten ebendraus zu erklären sucht, daß ihnen das wahre Wesen der Reue völlig fremd geblieben sey, kann uns kaum mehr überraschen. Es sey sehr begreiflich, daß den Protestanten die katholische Beichte nur als eine carnificina conscientiarum erscheine. Denn da die Sünde dem Genuß einer unverdaulichen Speise gleiche, die so lange ein Uebelbefinden verursache, bis sie durch die Bewegung der Eingeweide wieder herausgeworfen sey, so sey es den Protestanten schlechterdings unmöglich, dieser innern carnificina loszuwerden, weil ihnen der innere Schmerz, welchen sie zur Buße fordern, lediglich eine Furcht vor dem strafenden Gott, also auch kein Abscheu vor der Sünde, also auch kein innerer Herzenshaß derselben sey. Daher, weil die Sünde innerlich noch nicht abgebüßt, die reine Unmöglichkeit eines nach aussen vordringenden Sündenbekenntnisses. Man muß gestehen, daß dieß wenigstens eine sehr originelle Wendung ist, die der Idee der carnificina conscientiarum gegeben wird. Die Frage, auf die sich eigentlich die carnificina conscientiarum bezieht, wie es möglich sey, alle seine Sünden namentlich und speciell aufzuzählen, und wenn die Sündenvergebung durch die specielle Aufzählung bedingt ist,

Digitized by Google

darüber wahrhaft beruhigt zu werden*), konnte natürlich für den Verfasser nicht entstehen, da auf seinem Standpuncte die innere Sünde, wie mit physischer Nothwendigkeit, durch den Canal des Sündenbekenntnisses vor dem Priester nach aussen hervordringt**).

Der dritte Theil der katholischen Reue ist, die Genugthuung. Da aber die Genugthuung schon im Willen vollbracht ist, wenn auch die Ausführung erst folgt, so schließt sich an die Beichte zunächst die Absolution des Priesters an. Daß diese eine bloße Erklärung der Sündenvergebung sey, weist der Verfasser auf folgende Weise zurück: Diejenigen Theologen, welche die Differenzen der Confessionen in dem Artikel von der Absolution in der Weise angeben zu müssen glaubten, daß sie sagten, nach katholischer Betrachtungsweise handle der Priester aus eigener Machtvollkommenheit, während der protestantische nur den Willen Gottes erkläre, denselben dem Sünder zu erkennen gebe, verstehen keine Sylbe von den confessionellen Eigenthümlichkeiten. Denn der Wahn habe nie einen Menschen beherrscht, daß er durch sich

*) Vgl. Augsb. Conf. Art. XXI. XXV. Apol. Art. IV. De absol.

**) Die Tridentiner Synode, welche selbst auch Sess. XIV. c. 5. De Conf. auf die in der Apol. der Augsb. Conf. der katholischen Beichte gegebene anstößige Bezeichnung carnificina conscientiarum Rücksicht nimmt, hilft mit der gewöhnlichen Laxität: Constat, nihil aliud in ecclesia a poenitentibus exigi, quam ut, postquam quisque diligentius se excusserit, et conscientiae suae sinus omnes et latebras exploraverit, ea peccata confiteatur, quibus se Dominum et Deum suum mortaliter offendisse meminerit. Reliqua autem peccata, quae diligenter cogitanti non occurrunt, in universum eadem confessione inclusa esse intelliguntur, pro quibus fideliter cum propheta dicimus: ab occultis meis munda me Domine. Gewiß ein bequemes Mittel, jener carnificina zu entgehen! Es kommt nicht soviel darauf an, gerade alle seine Sünden speciell zu beichten, und doch, (welcher Widerspruch!) wie vieles hängt an dem speciellen Sündenbekenntniß!

Digitized by Google

selbst Sünden vergeben könne, und die protestantische Erklärung, daß sie erlassen seyen, habe auch einen ganz andern Sinn, als Gelehrte dieser Art es nur ahnen. Warum hat nun aber der Verfasser sich hierüber nicht bestimmter ausgesprochen, und wenn doch unter den Protestanten selbst so viele nicht einmal eine Ahnung des wahren Sinns ihrer eigenen Lehre haben, sich nicht entschlossen, sie darüber zu belehren? Wir können uns als Grund davon nur die Besorgniß denken, es müsse dann auch das Geständniß nicht weiter zurückgehalten werden, daß auch die katholische Absolution, wenn sie einen vernünftigen Sinn haben soll, nichts weiter seyn kann, als eine bloße Erklärung. Denn wenn nach katholischer Betrachtungsweise der Priester nicht aus eigener Machtvollkommenheit handeln soll, und der Protestant seine blos erklärende Absolution auch nicht in dem Sinne als ein nudum ministerium, vel annunciandi evangelium, vel declarandi, remissa esse peccata, wie die Synode sagt Sess. XIV. c. 6., gewonnen wissen will, daß der Glaubende bei der Absolution nicht weiter erhalten soll, als eine bloße äussere Erklärung dessen, was er bereits hat, wobei das ministerium des Worts und der Sacramente keine besondere Bedeutung mehr hätte (vgl. Chemnitz Ex. decr. Conc. Trid. Loc. X. De absol. S. 548.), so scheint keine große Differenz zwischen beiden Confessionen mehr übrig zu bleiben. Wozu also die so bestimmte Behauptung, daß die Absolution nach katholischen Grundsätzen durchaus keine bloße Erklärung seyn könne? Es liegt dabei doch immer wieder die Voraussetzung im Hintergrund, daß die Priester, wenn auch gleich nur die Gottheit die Sünden vergeben kann, doch als Stellvertreter der Gottheit, als vicarii Jesu Christi, als praesides et judices, ad quos omnia mortalia peccata deferantur, wie die Synode a. a. O. c. 5. sagt, mit einer ihnen übertragenen Machtvollkommenheit handeln, die etwas ganz anders, als ein blos erklärender Act seyn soll. Aber nur um so deutlicher zeigt sich dann, wie vergeblich es ist, darüber hinausgehen zu wollen. Man nehme z. B., wie der offen sich aussprechende

Digitized by Google

Bellarmin De poenit. III. 2, gegen die Protestanten argumentirt: „Wäre die Absolution eine bloße Ankündigung der Sündenvergebung, so wäre sie entweder grundlos, oder überflüssig. Denn wenn der Priester sagt: deine Sünden sind dir vergeben, so sagt er dieß entweder absolut, oder hypothetisch, unter Voraussetzung des Glaubens und der Buße. Sagt er es absolut, so sagt er es ohne Grund, da er nicht weiß, ob der Büßende wirklich Buße und Glauben in dem Grade hat, wie es zur Rechtfertigung erfordert wird, und wenn er es auch in gewisser Hinsicht weiß, so weiß es doch der Büßende selbst weit besser, und er hat daher die Ankündigung des Priesters nicht nöthig, da sie seine Gewißheit nicht erhöhen kann. Ist aber die Absolution bedingt, so kann eine solche Absolution dem Büßenden keine Gewißheit geben, da sie von einer ungewissen Bedingung abhängt, und doch nehmen die Protestanten keinen andern Zweck der Absolution an, als nur diesen, den Menschen von der erhaltenen Rechtfertigung zu versichern." Nur hypothetisch kann allerdings die Absolution nach der protestantischen Lehre seyn, aber es läßt sich auch leicht zeigen, daß sie, wenn sie im Sinne der katholischen Lehre absolut und nicht blos ankündigend, sondern reell ertheilend seyn soll, auf Widersprüche führt, durch die sich ihr Begriff selbst aufhebt. Soll es schlechthin von dem Richterspruch des katholischen Priesters abhängen, ob der Büßende Sündenvergebung erhält oder nicht, so muß er die genaueste Kenntniß des Gemüthszustandes des Büßenden haben. Diese hat er nicht, wie die katholische Dogmatik selbst zugesteht, da sie ja, nach der Synode selbst*), ge-

*) Sess. XIV. Cap. 5. De Confessione. Constat, sacerdotes judicium hoc incognita causa exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere duntaxat, et non potius in specie ac sigillatim sua ipsa peccata declarassent (fideles). Ex his colligitur, oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habent, in

Digitized by Google

rade darauf, daß der Priester sonst von seiner richterlichen Gewalt keinen Gebrauch machen könnte, die Nothwendigkeit der speciellen Ohrenbeichte gründet. Der Priester ist demnach nicht blos von dem Gedächtniß, sondern auch, und zwar noch weit mehr, von der Gewissenhaftigkeit des Büßenden abhängig, und seine Absolution kann daher, wenn sie objectiv wahr seyn soll, der Natur der Sache nach, immer nur hypothetisch seyn, ja diese Abhängigkeit des Priesters von dem Büßenden wird auch noch dadurch um so größer, daß der Büßende, wie ja auch die Synode ausdrücklich bestimmt, nur die Todsünden, nicht aber die Erlaßsünden zu beichten verbunden ist; es bleibt demnach seiner eigenen Willkühr überlassen, was er zu jenen oder diesen rechnen will, da diese an sich so bedenkliche Unterscheidung doch immer eine sehr schwankende ist. Nimmt man daher auch auf die unsittlichen Folgen, zu welchen der katholische Absolutionsbegriff so leicht Anlaß geben kann, keine besondere Rücksicht, so erscheint doch eine Absolution, die nicht blos hypothetisch ankündigend seyn soll, als ein völlig unhaltbarer Begriff, und der katholische Priester wird, indem er zwar nur mit einer ihm übertragenen Machtvollkommenheit handelt, aber doch wie ein Gott den Laien gegenübersteht, zu einer Höhe hinaufgerückt, auf welcher der Glanz der göttlichen Würde,

confessione recenseri, etiamsi occultissima illa sint, et tantum adversus duo ultima decalogi peccata commissa, quae nonnunquam animum gravius sauciant, et periculosiora sunt his, quae in manifesto admittuntur. — Colligitur praeterea, etiam eas circumstantias in confessione explicandas esse, quae speciem peccati mutent, quod sine illis peccata ipsa neque a poenitentibus integre exponantur, nec judicibus innotescant, et fieri nequeat, ut de gravitate criminum recte censere possint, et poenam, quam oportet, pro illis poenitentibus imponere. Dieselbe Argumentation bei ältern und neuern katholischen Theologen: man vergl. Bellarmin De poenit. III, 2. Klüpfel Instit. theolog. dogm. T. II. S. 381. Ild. Schwarz Handb. der christl. Rel. Th. III. S. 260. Dobmayer Syst. theol. cath. T. VII. S. 341.

Digitized by Google

mit welcher er umgeben seyn soll, von selbst wieder in nichtigen Schein sich auflöst, und das Menschliche in seine gewöhnliche Sphäre wieder herabfallen läßt.

Ueber die Genugthuung, die als dritter Theil auf die Beichte und Absolution noch folgen muß, sagt der Verfasser manches, was an sich unverfänglich ist. Ist blos von frommen Uebungen die Rede, durch die der Priester, der den Seelenzustand des Sünders kennen gelernt hat, die Aufmerksamkeit des Büßenden auf sich selbst rege erhalten und die noch schwache sittliche Kraft stärken will, so kann dagegen nichts eingewendet werden, am wenigsten von der protestantischen Kirche, welche diesen Theil der Seelsorge ihren Dienern stets angelegentlich empfohlen hat. Allein, es dient dieß nur zur Einleitung, um auf die von der Kirche auferlegten Bußübungen überzugehen, die den Charakter wirklicher Strafen haben sollen, und deren Nothwendigkeit auf die Behauptung gestützt wird, daß Gott zwar durch Christus die durch die Verletzung des ewigen Sittengesetzes contrahirte unendliche Schuld, nicht aber zugleich die endlichen Strafen erlassen habe, die der Mensch zu erstehen fähig sey, und deren Auferlegung die durch die Liebe nicht zurückgedrängte Gerechtigkeit erfordere. Der Verfasser bemerkt selbst mit Recht S. 234. 1. A. S. 270. 2. A., daß, wie auch die Satisfactionen betrachtet werden, die Grundlagen des Protestantismus ihrer Aufnahme in das Bußwesen widerstreben *). Der Protestantismus kann in Satisfactionen,

*) S. 229. 1. A. S. 265. 2. A. scheint der Verfasser einiges Gewicht auf einen Auftritt zu legen, der sich in dem größern zu Augsburg für den Zweck einer Kirchenvereinigung niedergesetzten Ausschusse ereignet habe, und aus welchem erhellen soll, daß Luther anfänglich die Kirchenstrafen nicht verworfen habe. Cochläus, einer jener Collocutoren, habe eine Stelle aus Luthers Schriften vorgebracht, in welcher Luther mit Berufung auf das Beispiel der Niniviten sagt: das allerbeste wäre, daß wir uns selbst strafeten. Dies sey noch, bemerkt der Verfasser, eine ernste kräftige Sprache Luthers gewesen, weit entfernt von der spätern, durch seine Lehre vom Glauben herbeigeführten Weichlichkeit, die dem

Digitized by Google

durch welche als wirkliche Strafen der göttlichen Gerechtigkeit erst Genüge geschehen soll, nur eine willkührliche Beschränkung des Verdienstes Christi sehen. Ist durch Christus für Alle, die an ihn glauben, das Strafverhältniß des Menschen im Ganzen aufgehoben, so ist niemand berechtigt, einzelne Fälle des Lebens aus dem Gesichtspunkt eines noch immer fortdauernden Strafverhältnisses zu betrachten. Die Berufung auf die Sprache des gemeinen Mannes bei den ihm begegnenden Drangsalen: „ich habe sie verdient," bezeichnet nur die

Menschen ja nichts Unbequemes, ja nichts Genirendes, so zu sagen (gewiß eine sehr treffende Bezeichnung der nur das äußere Verhalten in Anspruch nehmenden, das Innere aber wenig berührenden katholischen Satisfactionen!), zumuthet. Die ganze Erzählung gibt der Verf. S. 229—232. 1. A. S. 265—267. 2. A. so, wie sie Salig Vollst. Hist. der Augsb. Conf. Th. I. B. II. Kap. VII. S. 298, nach Cochläus, wie es scheint, dem einzigen Gewährsmann, gegeben hat. Auch die Worte Salig's setzt der Verf. noch hinzu: „Bis hieher Cochläus. Nun will ich eben nicht ganz seine Erzählung in Zweifel ziehen u. s. w." Dieses „u. s. w." des Verf. ist hier sehr bedeutungsvoll. Denn Salig selbst fährt unmittelbar nach jenen Worten so fort: „allein ich sehe nicht, was die Papisten mit Anziehung der Stelle aus Lutheri Schriften eben vor Ehre eingeleget. Denn das läugnete Lutherus selbst nicht, daß er im Anfang der Reformation noch viel Tinktur des Papstthums in seinen Schriften behalten, aber hernach von Jahren zu Jahren die erkannte Wahrheit gelehret und immer mehr und mehr ans Licht gebracht." In der That die einfachste und beste Widerlegung, wobei aber immer auch noch die Frage entstehen könnte, ob denn Luther mit den Ausdrücken, die er gebrauchte, gerade den vollen katholischen Satisfactionsbegriff verbinden mußte? Strafen, Züchtigungen, selbst Genugthuungen, je nachdem man diesen Ausdruck nimmt, kann die Kirche empfehlen und auferlegen, ohne daß solchen Aeußerungen eines bußfertigen Sinnes jene Wirkungen beigelegt werden müssen, die die katholische Kirche ihren Satisfactionen beilegt, wie ja auch der Verf. selbst bemerkt, daß Melanchthon mit seiner Satisfaction einen ganz andern Begriff verbunden habe, als die Katholiken. Uebrigens genügt uns die Antwort Salig's vollkommen.

Digitized by Google

Beschränktheit des Standpunkts, auf welchem diese Ansicht möglich ist, die den Buchstaben und Geist der Lehre des Evangeliums ganz gegen sich hat, und durch das Eine Wort des Apostels: οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Röm. 8, 1. vergl. V. 14. 31. f.), hinlänglich widerlegt ist*). Daß es, wenn es für die Gerechten keine zeitliche Strafen gibt, auch für die Ungerechten keine ewige gibt, und umgekehrt, wenn es für diese ewige gibt, so auch für jene zeitliche geben muß, weil es sich um den Begriff und das Wesen der Strafen, nicht um irgend ein Accidens derselben handle, ist eine ganz irrige Behauptung, denn ebendeßwegen, weil es sich um den Begriff der Strafe handelt, kommt es darauf an, den Begriff so anzuwenden, wie es demselben gemäß ist, zwischen Gerechten und Ungerechten aber ist der große Unterschied, daß für jene, sofern sie an Christus glauben, das Strafverhältniß ein aufgehobenes, für diese aber ein noch fortbestehendes ist. Ebenso wenig genügt es, an das Verhältniß der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Liebe zu erinnern, da ja auch die katholische Kirche annehmen muß, daß schon der Tod Jesu, sofern durch ihn das Strafverhältniß der Menschen aufgehoben worden ist, die gleiche Beziehung zur göttlichen Gerechtigkeit, wie zur göttlichen Liebe gehabt habe. Den Hauptpunkt aber, um welchen es der katholischen Kirche eigentlich zu thun ist, hat der Verf. auch hier in Hintergrund gestellt. Ueber die sogenannten canonischen Satisfactionen nämlich wird im Wesentlichen blos dieß gesagt: die Kirche nun, welche in dem Bußgerichte eine göttliche Veranstaltung erkennt, muß auch alle Verhältnisse, in welchen der Sünder zu Gott steht, ins

*) Vergl. Apol. der augsburg. Conf. Art. VI. De conf. et satisf. 14: Quamvis afflictiones reliquae sint, tamen has interpretatur (scriptura) praesentis peccati mortificationes esse, non compensationes aeternae mortis, seu pretia pro aeterna morte. — Itaque afflictiones non semper sunt poenae aut signa irae. Immo pavidae conscientiae docendae sunt, alios fines afflictionum potiores esse, ne sentiant, se a Deo rejici, si in afflictionibus nihil nisi poenam et iram videant.

Digitized by Google

Auge fassen, und in jenem das Gefühl nähren, daß er für seine Uebertretungen eine Züchtigung verdiene, sie muß sämmtliche Rücksichten, unter welchen die Strafe aufzufassen ist, beachten, und legt darum Satisfactionen im eigentlichen Sinne des Worts auf, jedoch so, daß sie zugleich zur Befestigung im Guten dienen und den Bußsinn pflegen. Es gehört hieher, was die Synode Sess. XIV. c. 9. De operibus satisfactionis sagt: tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam, quod maximum amoris argumentum est, temporalibus flagellis a Deo inflictis, et a nobis patienter toleratis, apud Deum patrem per Christum Jesum satisfacere valeamus. Unter den temporalia flagella, a Deo inflicta, versteht die Synode die natürlichen Leiden des Lebens, stellt aber diese Art der Satisfactionen, auf welche der Verf. das Hauptgewicht zu legen scheint, den übrigen sehr nach. Denn nur deßwegen wird es der größte Beweis der göttlichen Liebe genannt, daß sie auch solche Satisfactionen noch gelten läßt, weil sie neben den poenae, sponte susceptae, oder sacerdotis arbitrio impositae, kaum in Betracht kommen zu dürfen scheinen. Diesen Sinn der Synode erklärt Bellarmin De poenit. IV. 12. noch deutlicher, wenn er sagt: etsi nos fatemur, flagella divinitus immissa, si aequo animo tolerentur, non parum prodesse ad satisfactionem, tamen magis proprie satisfactiones dicuntur labores sponte assumti, vel a judice spirituali impositi, ad compensandam injuriam Deo factam. Es ist leicht zu sehen, um was es hier eigentlich der Kirche zu thun ist. Bei den von Gott auferlegten Leiden und Prüfungen kann die Gewalt der Kirche im Binden und Lösen nicht zur Anwendung kommen. Die Kirche kann dabei nur den guten Rath geben, sie in Geduld zu tragen, und auf das Verdienst hinweisen, das ein solches Verhalten zur Folge habe. Bei den vom Priester auferlegten Leistungen aber hat die Kirche alle Gelegenheit, zu binden und lösen. Sie sind daher auch die Satisfactionen im eigentlichen

Digitized by Google

Sinn des Worts, aber nur um so auffallender zeigt sich dabei das Willkührliche der ganzen Lehre. Was der Priester in der Eigenschaft eines geistlichen Richters als opus satisfactionis auferlegt, soll das Mittel seyn, ein Strafverhältniß aufzuheben, in welchem sich der Mensch Gott gegenüber nach dem Urtheil des Priesters befindet. Das Urtheil des Priesters entscheidet über den in jedem einzelnen Falle stattfindenden Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe. Man sage nicht, es handle sich hier nur um endliche Strafen, die keine Beziehung auf die durch Christus erlassene unendliche Schuld haben. Es handelt sich hier um das Strafverhältniß im Ganzen. Das Strafverhältniß im Ganzen aber ist nicht aufgehoben, wenn auch nur Eine Seite des Lebens demselben unterworfen ist, und wenn auch das Strafverhältniß sich nur auf das zeitliche Leben beziehen soll, so muß es doch bei dem nothwendigen Zusammenhang des Zeitlichen und Ewigen, bei der Continuität, die ein und dasselbe menschliche Daseyn hat, nothwendig auch auf das künftige Leben sich erstrecken, und der Mensch bleibt demnach dem Strafverhältniß unterworfen, solange noch nicht abgebüßt ist, was ihn in Beziehung auf sein zeitliches Leben Gott gegenüber zu einem strafbaren Sünder macht. Diese Ansicht von den Satisfactionen im eigentlichen Sinne wird nur bestätigt durch dasjenige, was der Verf. über den Charakter derselben weiter sagt, daß es eine ganz unhistorische Behauptung sey, die von der alten Kirche geforderten Genugthuungen haben lediglich den Zweck gehabt, die Kirche zu versöhnen. Die alte sichtbare Kirche habe sich keineswegs in der Weise von Christus getrennt, wie es in der neuern Zeit außerhalb der katholischen Sitte geworden sey, man trage nur eine auf einem ganz andern Standpunkte gewonnene Ansicht auf die christliche Urzeit über, wenn man die eben als ungeschichtlich bezeichnete Betrachtungsweise der alten Satisfactionen geltend machen wolle. Beziehen sich demnach die Satisfactionen nicht blos auf das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche, sondern auf sein Verhältniß zu Christus, so hängt von ihnen ab, ob sich der Mensch wahrhaft versöhnt durch Christus be-

Digitized by Google

trachten darf, oder nicht, sie betreffen nicht blos ein äußerlich disciplinarisches Verhalten, sondern den innern sittlichen Werth des Menschen an und für sich. Wie aber die Kirche in den Satisfactionen, die sie auferlegt, ihre bindende Gewalt beweist, so beweist sie ihre lösende in den mit den Satisfactionen eng zusammenhängenden Ablässen, und der Zusammenhang dieser beiden Lehren macht eigentlich erst klar, wie die Satisfactionen auf den Begriff endlicher Strafen beschränkt werden können, sofern nämlich der Ablaß es möglich macht, das in Hinsicht der Satisfactionen festgesetzte Strafverhältniß nur für eine bestimmte Zeit bestehen zu lassen. Der Verfasser geht über diese Lehre ziemlich flüchtig hinweg, sie kann natürlich dem ächten Katholiken nur bittere Erinnerungen wecken, die es auch leicht verzeihlich machen, daß der Verf., welchem es überhaupt nicht möglich zu seyn scheint, ohne Aufregung von der Reformation zu reden, sich auch hier gerade bitterer Ausfälle auf die Reformatoren nicht enthalten konnte. Er gibt zwar den wirklichen unläugbaren Mißbrauch der Ablässe zu, aber die größere Schuld müßen doch immer die Reformatoren tragen. Sie haben sich zu manchen verkehrten Maaßnehmungen verleiten lassen, und von großen Männern, wofür sich die Reformatoren hielten, zumal von einem Gottesgesandten, als welchen sich Luther zu verehren geneigt war, hätte doch billig gefordert werden können, daß sie nicht von mißbrauchten Wahrheiten Veranlassung nehmen würden, die Wahrheiten selbst zu verwerfen. Was ist aber hier Mißbrauch, was Wahrheit? Für die Weisheit der Väter der Tridentiner Synode, die ja sich selbst nicht blos als große Männer verehrten, sondern oft genug für die leibhaftigen Organe des heiligen Geistes ausgaben, hätte es doch, wie man denken sollte, keine zu große Aufgabe seyn können, bei der Warnung vor den Mißbräuchen des Ablasses, wofern diese wirklich ernstlich gemeint war, auch die Mißbräuche selbst genau anzugeben, damit über Wahrheit und Mißbrauch kein Zweifel stattfinden könnte. Allein die Synode hat in ihrer Weisheit nicht für gut gefunden, sich in diese Materie einzulassen, ohne Zweifel aus

Digitized by Google

sehr guten Gründen, unter welchen keiner triftiger gewesen seyn kann, als der einfache, daß es keinen noch so großen Mißbrauch des Ablasses geben kann, welchen nicht die Häupter der katholischen Kirche durch Lehre und Praxis hinlänglich sanctionirt hätten. Es reicht nicht zu, zur Rechtfertigung des Ablasses zu sagen: von den ältesten christlichen Zeiten an sey unter Ablaß die an gewisse Bedingungen geknüpfte Verkürzung der von der Kirche auferlegten Bußzeit und damit der Erlaß der zeitlichen Strafen verstanden worden: die wichtigste Bedingung sey erfüllt gewesen, wenn der Sünder solche Proben von Zerknirschung und erneuerter heiliger Gesinnung gegeben habe, daß er der besondern kirchlichen Stütze nicht mehr zu bedürfen, und der Lossprechung auch von der zeitlichen Strafe würdig zu seyn schien. Proben von Zerknirschung hat allerdings die Kirche zu allen Zeiten von dem bußfertigen Sünder verlangt, aber das Wesen des Ablasses besteht ja gerade darin, daß als Probe eines zerknirschten Sinnes auch schon das Aeußerlichste gilt, was der Mensch thun oder haben kann, die Verrichtung eines rein äußerlichen Werkes, oder die Entrichtung einer bestimmten Geldsumme. Und ebendieß ist der äußerste Punkt, zu welchem jene aller Tiefe ermangelnde äußerliche Richtung, wie sie im katholischen System von Anfang an vorherrscht, zuletzt nothwendig gelangen mußte. Indem man, um den innern Werth der Gesinnung nach einem bestimmten Maaßstab äußerer Werke messen zu können, dem Priester die Gewalt zu binden gab, ihn aber nur deßwegen binden ließ, um das Gebundene wieder zu lösen, und das zu Lösende immer nur so lösen ließ, um für ein gutes Werk das Surrogat eines andern anzunehmen (denn dieß ist ja der eigentliche Begriff des Ablasses oder der Indulgenzen, nach welchem die Kirche nicht das Ganze der Strafe erlassen, sondern nur etwas gegen etwas anderes nachlassen will), und so von Surrogat zu Surrogat immer mehr auf etwas rein Aeußerliches, mit der sittlichen Gesinnung immer weniger in irgend einem innern Zusammenhang Stehendes hingetrieben wurde, war es ganz consequent, daß man den innern Werth der sittlichen Gesinnung zuletzt nur nach dem Gelde, das als Preis

Digitized by Google

eines guten Werkes bezahlt wurde, schätzte. Man nenne dies immerhin Mißbrauch, wenn der Mißbrauch aus der dem ganzen System zu Grunde liegenden Richtung in so consequenter Folge hervorgeht, ist er der nothwendige Fluch, welcher auf den Principien des Systems liegt. Warum ist denn ein so schlimmer, alle sittliche Begriffe verkehrender Mißbrauch gerade nur innerhalb der katholischen Kirche möglich? Offenbar nur deßwegen, weil nur das System dieser Kirche auf das äußere werkthätige Handeln so großes Gewicht legt, daß zuletzt die Handlung von dem Handelnden getrennt, und als bloßes opus operatum der sittlichen Gesinnung so gegenübergestellt wird, daß der sittliche Werth des Handelnden nicht in diese, sondern nur in jenes gesetzt werden kann. Nur aus dem Widerspruch, welchen jedes edlere sittliche Gefühl gegen eine solche Theorie und Praxis nothwendig erheben muß, können wir uns theils die Flüchtigkeit, mit welcher der Verf. den ganzen Gegenstand behandelt *), theils das völlige Stillschweigen desselben über einen Punkt, welchen ein rückhaltsloser Symboliker nicht unberührt lassen kann, erklären. Warum hat denn der Verfasser, nachdem er doch über die Zartheit und Feinheit der katholischen Lehre von den opera supererogationis so viel Geistreiches gesagt hat, ganz vergessen, daß diese zarte und feine Lehre auch hier eine nothwendige Stelle im System hat? Gibt es opera supererogationis, also Werke, die mehr als genügen, deren überfließendes Verdienst dem, der sie vollbracht hat, nichts nützen kann, wozu soll dieser Ueberschuß, welcher doch nicht ganz unbenützt bleiben kann, verwendet werden, wenn nicht mit demselben das Deficit eines andern gedeckt wird?

*) Nur im Vorbeigehen bemerkt der Verfasser noch S. 235. 1. A. S. 271. 2. A.: späterhin haben manche Theologen den Ablaß in einer größern Ausdehnung aufgefaßt, was aber nicht Glaubenslehre sey, und darum auch nicht hieher gehöre. Waren es aber nicht die Päpste selbst, die dem Ablaß eine solche Ausdehnung gaben, und wird nicht noch immer von ihnen in jeder neuen Jubiläumsbulle die Kraft des Ablasses und der Schatz des Ueberverdienstes ausschweifend genug gepriesen?

Digitized by Google

So scheint schon die Consequenz des Systems eine Bestimmung hierüber zu erfordern. Es ist nun hier keineswegs unsere Absicht, geraden Wegs auf den thesaurus ecclesiae, von welchem doch der ehrliche Bellarmin mit so lobenswerther Offenheit gesprochen hat, loszugehen; wir wissen wohl, daß der Synode auch bei diesem Punkte ihre Weisheit nicht erlaubt hat, sich öffentlich auszusprechen, und es klingt uns das kaum vernommene schneidende Wort des Verfassers „das ist nicht wahr" noch zu stark in den Ohren, als daß wir wagen könnten, die Lehre vom thesaurus als eine symbolische der katholischen Kirche zu bezeichnen *); aber doch glauben wir, was wenigstens die opera supererogationis betrifft, in der Lage zu seyn, dem rückhaltslosen Symboliker hier den Rückhalt abzuschneiden. Der römische Katechismus, dessen symbolische Auctorität der Verfasser ungeachtet der Vorsicht, mit welcher er sich Vorr. S. XXII. 1. A. S. XXX. 2. A. gegen eine zu weite Ausdehnung derselben verwahrt, doch nicht in Abrede ziehen kann, da er ja auf Geheiß der Synode von Trient selbst verfaßt wurde, das bereits aufgestellte Symbol nur zum practischen Gebrauch verarbeitete, und die allgemeine kirchliche Einführung zum Theil sogar durch zahlreiche Synodalbeschlüsse nicht blos bereitwillig erhielt, sondern auch wegen des ächt evangelischen Geistes, der ihn durchdringt, wegen der Salbung und Klarheit, in der er geschrieben ist, und der glücklichen Ausscheidung der Schulmeinungen und Vermeidung scholastischer Formen, welche allgemein gewünscht wurde, in der That in hohem Grade verdiente, dieser Katechismus hat sich P. II. c. 5. qu. 61. über die Lehre von den opera supererogationis auf folgende Weise erklärt: In eo summa Dei bonitas et clementia maximis laudibus et gratiarum actionibus praedi-

*) Unbemerkt können wir übrigens doch nicht lassen, was die Synode betrifft, daß dieselbe in ihrem Decret über die Indulgenzen Sess. XXV., wenn sie von einer potestas conferendi indulgentias a Christo ecclesiae concessa spricht, auch den Grund des Ablasses, die Lehre von den verdienstlichen Werken und von dem Schatz des Ueberverdienstes, billigen mußte.

Digitized by Google

canda est, qui humanae imbecillitati hoc condonavit, ut unus posset pro altero satisfacere, quod quidem hujus partis poenitentiae (der satisfactio) maxime proprium est. Ut enim, quod ad contritionem et confessionem attinet, nemo pro altero dolere aut confiteri potest, ita, qui divina gratia praediti sunt, alterius nomine possunt, quod Deo debetur, persolvere, qua re fit, ut quodam pacto alter alterius onera portare videatur. Nec vero de hoc cuiquam fidelium dubitandi locus relictus est, qui in Apostolorum symbolo Sanctorum communionem confitemur. Nam cum omnes eodem baptismo ablati Christo renascamur, eorundem sacramentorum participes simus, inprimis vero ejusdem corporis et sanguinis Christi Domini cibo et potu recreemur, hoc apertissime demonstrat, nos omnes esse ejusdem corporis membra. Quemadmodum igitur neque pes suae tantum, sed etiam oculorum utilitatis causa munere suo fungitur, neque rursus, quod oculi videant, ad illorum propriam, sed ad communem omnium membrorum utilitatem referendum est, ita communia inter nos satisfactionis officia existimari debent. Die schöne Anwendung, welche hier von der Lehre von der communio sanctorum gemacht ist, lassen wir auf sich beruhen, es genügt uns, daß die Lehre, es könne der eine für den andern genugthuende Werke verrichten, und somit was der eine zu viel hat, einem andern, der zu wenig hat, zu gut kommen, hier förmlich aufgestellt ist, müssen aber dem Verf. sehr ernstlich widersprechen, wenn auch dieß als ein Beweis des ächt evangelischen Geistes, welcher diesen Katechismus durchdringe, soll angesehen werden. Denn was kann unevangelischer seyn, als das rein mechanische Verfahren, mit welchem die sittlichen Verdienste, in welche als äussere Werke der sittliche Werth des Menschen gesetzt wird, von dem einen auf den andern übergetragen werden, was unevangelischer als eine Lehre, die den sittlichen Werth des Menschen, das Unveräusserlichste, mit der eigenen freien Selbstthätigkeit und Zurechnungsfähigkeit des Einzelnen aufs engste Verbundene, zu einer cursirenden

Digitized by Google

Münze macht, die an sich herrenlos aus der einen Hand in die andere wandert, und dem, der sie gerade hat, einen bestimmten Werth beilegt? Kann es eine unlebendigere, äusserlichere Ansicht von dem sittlichen Werth des Menschen, eine Lehre geben, die alle sittlich-religiösen Begriffe in ihrem innersten Wesen auf eine verderblichere Weise verkehrt und aufhebt? Und diese Lehre ist nicht etwa blos eine Schulmeinung, sondern eine recht eigentlich für den practischen Gebrauch bestimmte Lehre. Wo zeigt sich aber auch deutlicher, als gerade bei diesem Puncte, wie sehr durch die ganze Lehre von den Satisfactionen das Eine Verdienst des Erlösers beeinträchtigt wird? Werden denn nicht geradezu die Verdienste der Heiligen dem Verdienste Christi zur Seite gestellt? Die Kirche mag, wie der Verfasser S. 233. 1. A. S. 269. 2. A. versichert, noch so unumwunden und rührend erklärt haben, daß durch die von ihr geforderten Satisfactionen die Verdienste Christi nicht geschmälert werden können, daß die genugthuenden Werke, die sie verlangt, selbst nur aus dem Bußgeiste, den Christus eingehaucht, hervorgehen müßen, und nur insofern irgend einen Werth haben (sie kann dieß wenigstens mit demselben Rechte behaupten, mit welchem sie überhaupt durch ihren Pelagianismus und Synergismus der Gnade nichts zu entziehen behauptet), sie mag ferner auch die Quelle des überfließenden Verdienstes der Heiligen nur aus der durch Christus mitgetheilten Gnade ableiten; so muß doch, sobald die ganze Betrachtung sosehr auf das äussere werkthätige Handeln geht, und in diesem selbst einzelne Werke, als einzelne, für sich stehende, gleichsam selbstständige sittliche Erscheinungen fixirt werden, die nothwendige Folge davon seyn, daß der Zusammenhang mit Christus beinahe völlig verschwindet. Wird das Aeussere des sittlichen Handelns sosehr für sich genommen, daß es nicht einmal nach seinem engen Zusammenhang mit dem Innern der Gesinnung betrachtet wird, so kann noch weniger das die Gesinnung durch die Gemeinschaft mit Christus heiligende Princip in Betracht kommen. Je mehr die Beziehung auf Christus dadurch, daß

Digitized by Google

die ganze Betrachtung an dem Aeussern der Erscheinung hängt, als eine blos vermittelte sich darstellt, desto mehr wird sie dem Bewußtseyn entrückt. Wie fern liegt bei der Uebertragung des überfließenden Verdienstes eines Heiligen auf einen Andern, welchem das erforderliche Maas sittlicher Verdienste fehlt, der Gedanke, daß die Möglichkeit der Uebertragung dadurch bedingt ist, daß die höhere sittliche Kraft, aus welcher das überfließende Verdienst hervorgieng, eine durch Christus mitgetheilte Gnadengabe war? In dieser Hinsicht hatten die ältern protestantischen Theologen vollkommen Recht, wenn sie gegen die ganze Lehre von den Satisfactionen, Ablässen und opera supererogationis vorzüglich den für das protestantische System so wichtigen Gesichtspunct, daß dem ausschließlichen Verdienst Christi auf keine Weise Eintrag geschehen dürfe, geltend zu machen pflegten, obgleich das Hauptgewicht zunächst darauf gelegt werden muß, daß das katholische System auf einem völlig verkehrten Standpunct der Beurtheilung des sittlichen Werths des Menschen steht, indem es denselben nicht von der Totalität der Gesinnung des in die Lebensgemeinschaft mit Christus aufgenommenen Glaubigen, sondern von den einzelnen, in die äussere Erscheinung heraustretenden, Werken abhängig macht.

Wie die Lehre von den Satisfactionen nur eine weitere Anwendung und Entwicklung des Begriffs des opus operatum ist, wie von demselben schon in der Lehre von den Sacramenten überhaupt die Rede war, so werden wir auch in der Lehre von dem Sacrament des Altars, auf welche der Verfasser S. 236. 1. A. S. 271. 2. A. übergeht, auf diesen Begriff zurückgeführt.

Sowohl die katholische, als die protestantische Lehre vom Abendmahl hat zwei verschiedene Seiten: die katholische betrachtet das Abendmahl aus dem doppelten Gesichtspunct eines Sacraments und eines Opfers, die protestantische theilt sich in zwei Hauptformen, die lutherische und reformirte, zwischen welchen, in Hinsicht der Frage über die Gegenwart Christi im Abendmahl, im Grunde eine grössere Differenz ist,

Digitized by Google

als zwischen der katholischen und lutherischen Lehre hierüber, da sich die leztere an den katholischen Transsubstantionsbegriff so genau anzuschließen sucht, als es bei einer Ansicht möglich ist, die zwischen dem Wunderbaren und Portentosen noch eine gewisse Grenzlinie ziehen zu müssen glaubt, darin aber vereinigen sich die Lutheraner und Reformirten wieder vollkommen, daß beide den katholischen Opferbegriff aufs entschiedenste verwerfen. Auf die in dieser Lehre besonders wichtige Unterscheidung des Opfers- und Sacramentsbegriffs hat der Verfasser in seiner vergleichenden Darstellung nicht das Gewicht gelegt, welches, wie wir glauben, darauf hätte gelegt werden sollen. Er geht in seiner Darstellung der Lehre der Lutheraner und Reformirten vom Abendmahl vielmehr nur darauf aus, das Zufällige*), Schwankende und Dishar-

*) Seite 257. 1. Ausg. Seite 294. 2. Ausg. wird behauptet, nicht durch exegetische Gründe, sondern durch eine zufällig von Petrus von Alliaco hingeworfene Aeusserung, sey Luther veranlaßt worden, eine wirkliche und wahrhafte Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle, ohne die Verwandlungslehre, zu lehren. Dem Verfasser macht es, wie wir schon früher bemerken konnten (vergl. oben S. 53.), Vergnügen, den lutherischen Lehrbegriff als einen plan- und gedankenlos entstandenen darzustellen, und er hat es auch hier, wie sonst, wo er die härtesten Beschuldigungen gegen die Reformatoren auszusprechen sich erlaubt (man vergl. z. B. nur S. 303. 1. A. S. 381. 2. A.), nicht für gut gefunden, die Beweise nahmhaft zu machen, nach welchen solche Verdächtigungen zu beurtheilen sind. Ohne Zweifel meint der Verfasser hier folgende Aeusserung Luthers in der Schrift De captivit. Babyl. Opp. lat. ed. Jen. T. II. S. 277.: Dedit mihi quondam, cum theologiam scholasticam haurirem, occasionem cogitandi D. Cardinalis Cameracensis (Peter d'Ailly, Bischof von Cambray) libro sententiarum 4. acutissime disputans, multo probabilius esse, et minus superfluorum miraculorum poni, si in altari verus panis, verumque vinum, non autem sola accidentia esse astruentur, nisi ecclesia determinasset contrarium. Postea videns, quae esset ecclesia, quae hoc deter-

Digitized by Google

monische hervorzuheben, das in der Reihe der verschiedenen hierüber aufgestellten Vorstellungen, und in der Geschichte der Verhandlungen, die deßwegen stattfanden, sich theils wirklich zu erkennen gibt, theils zu erkennen geben soll. Auf die Opposition aber der Lutheraner sowohl, als der Reformirten, gegen den katholischen Opferbegriff, nimmt der Verfasser nicht die Rücksicht, die er unstreitig hätte nehmen sollen. Denn wenn auch, wie Seite 246. 1. Ausg. S. 283. 2. A. gesagt wird, für jedermann einleuchtend ist, daß der Glaube an die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie die Grundlage der gesammten katholischen Betrachtungsweise von der Messe ist, so gilt doch nicht das Umgekehrte, daß der Glaube an die Gegenwart Christi im Abendmahl

---

minasset, nempe Thomistica, hoc est, Aristotelica, audacior factus sum, et qui inter saxum et sacrum haerebam, tandem stabilivi conscientiam meam sententia priore, esse videlicet verum panem, verumque vinum, in quibus Christi vera caro, verusque sanguis non aliter nec minus sit, quam illi sub accidentibus suis ponunt. Quod feci, quia vidi Thomistarum opiniones, sive probentur a Papa, sive a Concilio, manere opiniones, nec fieri articulos fidei, etiamsi angelus de coelo aliud statueret. Nam quod sine scripturis asseritur, aut revelatione probata opinari licet; credi non est necesse. Haec autem opinio Thomae — sine scripturis et ratione fluctuat. Es gehört in der That die, dem Verfasser eigene, rein äusserliche Auffassungsweise dazu, um hier die Genesis der lutherischen Lehre vom Abendmahl einzig nur in dem hervorgehobenen zufälligen Umstand zu sehen. Wer die Stelle näher betrachtet, wird in ihr vielmehr das gerade Gegentheil von der Behauptung des Verfassers mit klaren Worten ausgesprochen finden, daß es, wie es ja auch alle Schriften Luthers über die Abendmahlslehre augenscheinlich beweisen, Schriftgründe waren, auf welche Luther seine Lehre vom Abendmahl von Anfang an stützte, und durch welche er allein die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben gewann. Wozu also jene Bemerkung an einer Stelle, wo sie entweder völlig nichtssagend ist, oder nur etwas ohne Grund verdächtigendes enthalten kann?

Digitized by Google

sogleich auch den katholischen Opferbegriff in sich schließt, und es hätten demnach die Gründe noch besonders untersucht werden sollen, die die Lutheraner, ungeachtet sie mit den Katholiken in dem Glauben an eine objective Gegenwart Christi im Abendmahl übereinstimmen, gleichwohl bestimmen, in Hinsicht des Meßopfers von ihnen abzuweichen, oder was dasselbe ist, die beiden Begriffe, Sacrament und Opfer, streng zu trennen. Alles, was sich darauf bezieht, ist nur in der Entwicklung enthalten, die der Verfasser von der katholischen Lehre von der Messe gegeben hat, nur hat auch auf diese der durchgehende Mangel einer bestimmten Unterscheidung der beiden genannten Begriffe einen sehr bedeutenden Einfluß gehabt. Es kann dieß schon aus folgender Stelle a. a. O. ersehen werden: „ohne jene Gegenwart (Christi im Abendmahl, wie sie die Grundlage der Messe ist) ist die Abendmahlsfeier eine bloße Erinnerung an den sich opfernden Christus, in derselben Weise, wie wenn eine Gesellschaft die Gedächtnißfeier eines ihr theuren Mannes begeht, von dem sie ein Bild in ihrer Mitte aufstellt, oder irgend ein Symbol, das sein wohlthätiges Wirken ins Gedächtniß zurückruft; mit dem Glauben an das wirkliche Daseyn Christi im Abendmahl wird dagegen die Vergangenheit zur Gegenwart, alles, was Christus uns verdient hat, und wodurch er es verdient hat, wird von seiner Person nun nimmermehr getrennt, er ist anwesend, als das, was er schlechthin ist, und in dem ganzen Umfange seiner Leistungen, mit Einem Worte: als wirkliches Opfer.“ Würde, wie hier vorausgesezt wird, aus dem Glauben an die Gegenwart Christi im Abendmahl unmittelbar die Folgerung zu ziehen seyn, daß das Abendmahl als wirkliches Opfer anzusehen sey, so müßte, da der Verfasser nicht läugnet, daß sich die Lutheraner von den Reformirten durch den Glauben an eine reelle und objective Gegenwart Christi im Abendmahl unterscheiden, die Lehre vom Meßopfer auch den Lutheranern nicht fremd seyn. Wird sie nun gleichwohl von diesen verworfen, so ist nur die doppelte Annahme möglich: entweder haben sie, weil ihnen die

Digitized by Google

Opferidee fehlt, auch nicht die wahre Idee der Gegenwart, oder es sind, wenn ihnen diese nicht abzusprechen ist, andere Gründe, wegen welcher sie sich nicht zur Opferidee bekennen, und es ist daher eine Lücke in der Darstellung des Verfassers, daß er die Opferidee nur in Verbindung mit der Idee der Gegenwart, nicht aber rein für sich betrachtet. Es läßt sich wohl nicht in Zweifel ziehen, daß die erstere Annahme die eigentliche Meinung des Verfassers ist, um so mehr müssen wir nun zum Hauptpunct unserer Untersuchung die Frage machen: was denn eigentlich, wenn doch beide Theile eine reelle und objective Gegenwart Christi im Abendmahl voraussetzen, nach der Ansicht des Verfassers zum Begriff des Sacraments durch den Opferbegriff noch hinzukommen soll?

Um hierüber ins Reine zu kommen, müssen wir dem Verfasser Schritt für Schritt folgen. Das Wesentliche seiner Deduction des Opferbegriffs ist (S. 244. 1. A. S. 280. 2. A.) kurz Folgendes: „das ganze Leben Christi auf Erden, sein Wirken und Leiden ist mit seiner fortgehenden geheimnißvollen Gegenwart im Abendmahl ein großer Opferact: sein Wille, in der Eucharistie sich gnadenvoll zu uns herabzulassen, bildet in seinem großen Werke nicht minder einen integrirenden Theil, als alles Uebrige, und zwar nothwendig in der Weise, daß auch in ihm das Ganze erscheint, und somit die andern Theile desselben ohne diesen uns eben nicht vollkommen erlösen würden: die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes gehört auch zu dem Gesammtverdienste desselben, das uns zugerechnet wird. Das sacramentale Opfer ist daher auch ein wahrhaftes Opfer, ein Opfer im eigentlichen Sinne, jedoch so, daß es in keiner Weise von allem Uebrigen, was Christus für uns noch that, getrennt werden darf.“ Bleiben wir vorerst hier stehen, so können wir in dem hier Gesagten noch nichts finden, was uns über den bloßen Sacramentsbegriff hinausgehen heißt. Die Gegenwart Christi im Abendmahl wird ja nur in dem Sinn ein Opfer genannt, in welchem sein ganzes Leben aus dem Gesichtspunct eines Opferactes betrachtet werden kann. Wie also Christus durch

Digitized by Google

seine Menschwerdung und sein ganzes irdisches Leben, und insbesondere durch sein Leiden und Sterben, sich für das Wohl der Menschheit hingab und aufopferte, so ist es ein neuer weiterer Act derselben aufopfernden Liebe, daß er, wie er einst in menschlicher Knechtsgestalt in das menschliche Leben eintrat, so nun noch immer in den Gestalten von Brod und Wein leibhaftig unter den Menschen gegenwärtig ist. Was liegt denn hierin, was nicht als eine bloße Entwicklung des lutherischen Begriffs der sacramentlichen Gegenwart Christi anzusehen wäre? Ja selbst darin, daß die eucharistische Herabkunft des Sohnes Gottes als ein wesentlich integrirender Theil des Erlösungswerkes selbst dargestellt wird, so daß es scheinen könnte, die Erlösung werde auch objectiv erst durch die sacramentliche Gegenwart Christi vollendet, kann zunächst nichts der lutherischen Ansicht Fremdartiges gefunden werden, sofern, wenn einmal eine reelle und objective Gegenwart Christi im Abendmahl vorausgesezt wird, auch angenommen werden muß, daß auch diese Herablassung zu den Bedürfnissen der Menschheit nothwendig war, um die Zwecke der Erlösung vollkommen zu realisiren. Es liegt also hierin noch kein Grund zu einer Differenz zwischen den Protestanten und Katholiken, und es kann nur als eine Eigenthümlichkeit des Ausdrucks betrachtet werden, wenn die Katholiken es vorziehen, die Gegenwart Christi im Sacrament des Abendmahls gerade ein sacramentales Opfer zu nennen, um damit den Zusammenhang derselben mit dem großen Opferacte der Menschwerdung und Erniedrigung im Fleische zu bezeichnen. Wir müssen daher weiter gehen und sehen, ob wir etwa in demjenigen, was über den Zweck der Institution des sacramentalen Opfers gesagt wird, dem wahren Wesen des katholischen Opferbegriffs näher geführt werden. „In diesem (fährt der Verf. S. 245. 281. fort), wenn wir uns nun einmal so ausdrücken wollen, lezten Theile seines großen Opfers für uns, sollen alle übrigen uns stets gegenwärtig seyn, und uns zugewendet werden, in diesem lezten Theile des objectiven Opfers soll eben dieses subjectiv werden, uns

Digitized by Google

eigen seyn. Als der am Kreuze sich Opfernde ist Christus uns noch fremd, im Cultus aber unser Eigenthum, unser Opfer; dort ist er das allgemeine Opfer, hier das Opfer zugleich für uns insbesondere, für jeden Einzelnen aus uns, dort war er nur das Opfer, hier wird er als solches verehrt und anerkannt, dort wurde die objective Versöhnung vollzogen, hier die subjective theils gepflegt und gefördert, theils ausgedrückt". Es ist demnach doch dieser lezte Theil des großen Opfers von allen übrigen wesentlich verschieden, sofern er nicht rein objectiv, sondern objectiv und subjectiv zugleich ist. Dieß ist aber so wenig eine Bestimmung, die über den Sacramentsbegriff hinausführt, daß sie vielmehr gerade das eigentliche Wesen des Sacraments ausdrückt. Denn worauf anders zwecken die Sacramente, wie man auch die Vermittlung des objectiv Göttlichen durch die sichtbaren Elemente betrachten mag, eigentlicher hin, als auf die subjective Aneignung des in der Erlösung durch Christus objectiv Dargebotenen? Dieses Verhältniß des katholischen Opferbegriffs zum Sacramentsbegriff läßt sich auf keine Weise verkennen. So sehr die katholischen Theologen auf die Identität des Meßopfers mit dem Kreuzesopfer dringen, so muß doch auch wieder zugegeben werden, daß ein sehr wesentlicher Unterschied stattfindet. In divino hoc sacrificio, sagt die Synode Sess. XXII. De missa c. 2., quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit. — Una eademque est hostia, idemque nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa, cujus quidem oblationis, cruentae inquam, fructus, per hanc incruentam uberrime percipiuntur. Macht schon dieß einen sehr bedeutenden Unterschied aus, daß das Meßopfer nicht wie das Kreuzesopfer ein blutiges, sondern ein unblutiges ist, und daß Christus am Kreuze sich selbst dem Vater als Opfer dargebracht hat, in der Messe aber sich durch die Hand des Priesters darbringen läßt, so kommt hier besonders in Betracht, daß, wie die

Digitized by Google

Synode sagt, der Genuß der Früchte des blutigen Opfers nur durch das unblutige zu Theil werden kann. Deßwegen ist, wie unser Verfasser sagt, das Meßopfer sowohl subjectiv als objectiv, aber aus demselben Grunde findet, wie Bellarmin De missa II, 4. zeigt, in Ansehung der Wirkung der Unterschied statt, daß zwar die Wirkung des Kreuzesopfers eine unendliche, die des Meßopfers aber eine endliche und relative ist. So wesentlich, wenn doch zugleich die völlige Identität des Meßopfers und Kreuzesopfers aufs entschiedenste behauptet wird, diese Verschiedenheit ist, so weiß doch die katholische Dogmatik zur Erklärung derselben nichts anderes zu sagen, als nur dieß, es sey einmal der Wille Christi, wie Bellarmin a. a. O. sagt, ut pro singulis oblationibus applicetur certa mensura fructus passionis suae, sive ad peccatorum remissionem, sive ad alia beneficia, quibus indigemus. Cur autem id voluerit, non est nostrum curiosius inquirere. Videtur tamen id voluisse, ut hoc modo frequentaretur hoc sanctum sacrificium, sine quo religio consistere non potest. Es finden also hier alle jene Gründe ihrer Anwendung, mit welchen die katholische Dogmatik die fortdauernde Nothwendigkeit eines Opfers auch im Christenthum behauptet. Wie man nun aber auch diese Verschiedenheit in der Identität erklären mag, das Verhältniß des Meßopfers zum Kreuzesopfer bleibt doch immer dasselbe. Das Kreuzesopfer ist das absolut Unendliche, im Meßopfer aber geht das Absolute in das Relative, das Allgemeine in das Besondere über, das Unendliche stellt sich in Endlichen dar, d. h. in einer unendlichen Reihe einzelner Fälle, in welchen das Opfer am Kreuze nach den jedesmaligen individuellen Bedürfnissen seine Wirksamkeit äussert, oder das Meßopfer ist die Vermittlung, durch welche das Objective der Erlösung subjectiv wird. Aber alles dieß ist noch immer ganz derselbe Begriff des Sacraments, zu welchem sich die lutherische Kirche bekennt, und das neue Moment, das der Begriff des Sacraments durch den Begriff des Opfers erhalten soll, ist noch auf keine Weise begründet. Alles,

Digitized by Google

was der Verfasser über die verschiedenen Gesichtspuncte sagt, aus welchen die eucharistische Opferhandlung aufzufassen ist, kann uns zur Bestätigung dieser Behauptung dienen. Soll das Meßopfer, wie es der Verfasser zuvörderst angeschaut wissen will, ein Preis- und Dankopfer seyn, sofern die Gemeinde bekennt, was ihr Christus geworden ist, und immerfort ist, daß wir nichts anderes besitzen, was wir Gott entgegenbringen können, als Christus, den, der das Opfer der Welt geworden ist, nur mit dem Sinne Gott zurückgeben können: Du wolltest uns als deine Kinder um Christi willen gnädig und barmherzig anschauen, so gestatte, daß wir dich in Christo, deinem hier gegenwärtigen Sohn, dankbar als unsern Vater verehren; so ist ja klar, daß diese Opferhandlung nur im Gemüthe des an der Feier des Sacraments Theilnehmenden vor sich gehen kann. Die Zurückgabe Christi, als des Opfers der Welt, kann nur in den Gesinnungen und Gefühlen bestehen, die im Bewußtseyn dessen, was Christus als Erlöser für die Menschen gethan und gelitten hat, jede würdige Feier des Abendmahls begleiten müssen. Das Abendmahl als Preis- und Dankopfer ist mit Einem Worte ein geistiges Opfer, also Opfer nur in dem Sinne, in welchem auch die Protestanten diese Bedeutung des Sacraments des Abendmahls nie verkannt haben, und es ist daher zwischen der Beschreibung, die der Verfasser von dem Abendmahl als Preis- und Dankopfer gibt, und der Melanchthon'schen in der Apol. Art. XII. De sacrif. S. 260. und 268. kein wesentlicher Unterschied: Etiamsi ceremonia est memoriale mortis Christi, tamen sola non est juge sacrificium, hoc est praedicatio et fides, quae vere credit, Deum morte Christi reconciliatum esse. Requiritur libatio, hoc est effectus praedicationis, ut per evangelium adspersi sanguine Christi sanctificemur mortificati ac vivificati. Requiruntur et oblationes, hoc est gratiarum actiones, confessiones, et afflictiones. Sic, abjecta pharisaica opinione de opere operato, intelligamus, significari cultum spiritualem et juge sacrificium cordis. — Postquam conscientia

Digitized by Google

fide erecta sensit, ex qualibus terroribus liberetur, tum vero serio agit gratias pro beneficio et passione Christi, et utitur ipsa ceremonia ad laudem Dei, ut hac obedientia gratitudinem ostendat, et testatur, se magnifacere dona Dei. Ita fit ceremonia sacrificium laudis. Und wenn auch, wie der Verfasser bemerkt, die Bewegungen des Geistes, die innern Actionen von Dank, Verehrung und Anerkennung sich nur an dem anwesenden Heiland entwickeln können, nur durch seine Gegenwart und Aufopferung geweckt, unterhalten und genährt werden, und nur insofern für würdig betrachtet werden können, Gott dargebracht zu werden, sofern sich das Innere des Menschen an den für die Welt sich opfernden Heiland als den gegenwärtigen äussern Gegenstand anschließt und erschließt, so ist auch dieß hinwiederum nichts anders, als der lutherische Begriff der sacramentlichen Gegenwart Christi, welcher der Lutheraner denselben Einfluß auf die Erweckung und Belebung des Innern zuschreiben muß. Nicht anders verhält es sich mit allem, was der Verfasser über das Meßopfer als Bittopfer, und überhaupt darüber sagt, daß es die Feier der in Christo Jesu von Gott der Menschheit ertheilten Wohlthaten sey, und dazu bestimmt, durch Darbringung Christi Lob, Preis, Dank und Anbetung, das freudige Gefühl des Erlöstseyns der Glaubigen auszudrücken, die Verdienste Christi zu fortwährender Aneignung zu bringen, oder die gottgefälligen Gesinnungen, als da sind Glauben, Hoffnung, Liebe, Demuth, Reue, Gehorsam, Hingebung an Christus, zu erregen, zu fördern und zu pflegen. Die unbestimmten Ausdrücke: Darbringung Christi, Zurückgabe des Opfers an Gott, das Opfern im Culte, Gegenwart und Aufopferung Christi u. s. w., nöthigen uns keineswegs an etwas anderes zu denken, als an die in dem Bewußtseyn des Opfers Christi am Kreuze zu begehende sacramentliche Handlung, da das ganze Wesen derselben, abgesehen von der ohnedieß vorauszusetzenden Gegenwart Christi, einzig nur in dieselben Gesinnungen und Gefühle gesezt wird, wegen welcher auch Melanchthon das Abendmahl als ein geistiges Opfer

Digitized by Google

beschreibt. Nur hat die Erklärung, die S. 248. 1. A. S. 285. 2. A. der versammelten Gemeinde in den Mund gelegt wird, daß sie in sich selbst ohne Christus nichts finde, auch gar nichts, was Gott angenehm seyn könnte, vielmehr nur Unzulängliches, Irdisches und Sündhaftes, auf sich also verzichtend gebe sie sich ganz vertrauensvoll Christo hin, um seinetwillen Vergebung der Sünde und ewiges Leben und alle Gnade hoffend, in dem Munde des Protestanten eine weit tiefere und reellere Wahrheit, als im Munde des Katholiken, da der Katholik nur mit Verläugnung der Wahrheit vor Gott bekennen würde, daß er in seiner Willensfreiheit, durch die er das Gute ebenso wollen und thun kann, wie das Böse, und in den Kräften seiner Natur, die, für sich betrachtet, sich noch ganz in demselben Zustande befindet, in welchem sie von Gott geschaffen worden ist, nichts, auch gar nichts finde, was ihn ohne Christus Gott angenehm machen könnte.

So wissen wir nun, wenn wir alles dieß zusammennehmen, immer noch nicht, wie es sich denn eigentlich mit dem Opferbegriff verhält. Auf der einen Seite läßt sich nichts entdecken, was der Sacramentsbegriff zu wenig hätte, da in demselben alles enthalten ist, was der Verf., wie es scheint, nur des Ausdrucks wegen, auf den Opferbegriff zurückführt, auf der andern Seite werden doch den Protestanten so harte Vorwürfe darüber gemacht, daß sie durch die Verwerfung des Meßopfers die ganze Bedeutung des Abendmahls, ja des Christenthums überhaupt, verkennen. Diese Rathlosigkeit wird noch größer, wenn wir den Verfasser gerade da, wo man nun den endlichen Aufschluß erwartet, den Opferbegriff bereits verlassen sehen. Die Messe sey bisher, wird S. 248. f. 1. A. S. 285. 2. A. in einer Stelle gesagt, die wir nothwendig noch näher betrachten müssen, lediglich unter dem Gesichtspunct einer Opferfeier betrachtet worden, damit aber ihr Inhalt noch nicht erschöpft. Die versammelte Gemeinde erkläre nach dem Bisherigen, daß sie in sich selbst, ohne Christus, nichts finde, auf sich also verzichten müsse. In diesem Acte der Verzichtleistung auf sich selbst, und der völ-

Digitized by Google

ligen Hingabe an Gott in Christo, habe der Gläubige sich selbst entlassen, sich selbst in seinem von Christus getrennten Daseyn, so zu sagen, excommunicirt, um nur aus ihm und in ihm zu leben, daher sey es in der Verfassung, in die innigste Gemeinschaft mit Christus einzutreten, zu communiciren mit ihm, und seinem ganzen Wesen nach mit Christus erfüllt zu werden. Denn der Uebelstand, daß nun nicht mehr sonntäglich von der ganzen Gemeinde communicirt werde, wie in der ältesten Kirche, und der Priester gewöhnlich nur noch allein den Leib des Herrn in der Messe empfange, sey nicht der Kirche als Schuld beizumessen, da alle Gebete der heiligen Handlung eine wirkliche Communion der ganzen Gemeinde voraussetzen, sondern der Lauheit der Mehrzahl der Gläubigen. Doch werden diese eindringlich ermahnt, sich jedenfalls geistig dem priesterlichen Genusse anzuschließen, und mit Christus die Gemeinschaft in dieser Weise einzugehen. In dieser Stelle, sosehr sie sich den Schein gibt, den Opferbegriff schon hinter sich zu lassen, löst sich gleichwohl das Räthsel, nur ist die Lösung in ihr auf eine Weise enthalten, die der Kunst des Verfassers, Geständnisse, die nicht umgangen werden können, so viel möglich zu verhüllen, aufs neue alle Ansprüche auf Bewunderung gibt. Man beachte wohl, wie hier alles an der schwankenden Bedeutung der Ausdrücke, sich selbst excommuniciren, und communiciren mit Christus, hängt. Die Opferfeier wird als ein Act der Selbstexcommunicirung dargestellt, und demselben diejenige Handlung, bei welcher gewöhnlich nur der Priester allein den Leib des Herrn empfängt, die Gemeinde zwar communiciren sollte, aber gewöhnlich nicht communicirt (also die eigentlich sacramentliche), als ein Act der Communicirung mit Christus gegenübergestellt. Daß nun die Gemeinde nicht wirklich communicirt, erscheint nur als ein bei der sacramentlichen Handlung stattfindender Mißbrauch, welcher auf die Opferfeier selbst keine Beziehung zu haben scheint, vielmehr schließt der Gegensatz, welcher hier zwischen diesen beiden Handlungen gemacht wird, von selbst die Voraussetzung in sich, daß die

Digitized by Google

Opferfeier nur dadurch begangen werden kann, daß jeder Gläubige der versammelten Gemeinde, auf sich verzichtend, sich ganz Christo hingibt, oder durch diesen Act der Selbstthätigkeit sich selbst excommunicirt. Allein alles dieß führt nur auf eine ganz unrichtige Vorstellung der Sache. Schon der Gegensatz, welcher hier zwischen dem Sichselbstexcommuniciren und dem Communiciren mit Christus gemacht wird, so daß beides verschiedenen Handlungen angehört, das Sichselbstexcommuniciren der Opferhandlung, das Communiciren mit Christus der sacramentlichen Handlung, ist ganz unstatthaft. Da der Act der Verzichtleistung auf sich selbst, zugleich als ein Act der völligen Hingabe an Gott in Christo beschrieben wird, so muß ja in dem Sichselbstexcommuniciren das Communiciren mit Christus unmittelbar enthalten gedacht werden, und wie könnte denn die Opferfeier ein bloßer Act des Sichselbstexcommunicirens seyn, wenn doch die Messe, als Opfer betrachtet, gerade dazu bestimmt seyn soll, durch die Darbringung Christi, theils in Lob, Preis, Dank und Anbetung das freudige Gefühl des Erlöstseyns der Gläubigen auszudrücken, theils die Verdienste Christi zu fortwährender Aneignung zu bringen? Ist es nicht ein klarer Widerspruch, dieß als einen bloßen Act des Sichselbstexcommunicirens von der Gemeinschaft mit Christus angesehen wissen zu wollen? Oder soll etwa gar (was doch ein gar zu kühnes Kunststück der Sophistik wäre) der Opferact, weil er keine Communion ist, als ein Nichtcommuniciren und insofern als ein Sichselbstexcommuniciren, das zwar die Verfassung des Communicirens gibt, aber doch kein wirkliches Communiciren ist, dargestellt werden? In keinem Falle kann aber das Mangelhafte der Communion von Seiten der Gemeinde nur auf die Rechnung der sacramentlichen Handlung gebracht werden, wie wenn dieß das Meßopfer nichts anginge. Eine Communion, die eigentlich keine Communion ist, hat als sacramentliche Handlung keinen Werth, und das Wahre der Sache ist nun vielmehr eben dieß, daß dieselbe Handlung, die als sacramentliche keinen Werth hat, um so

Digitized by Google

mehr als Opferhandlung einen selbstständigen Werth haben soll. Nur diese Bedeutung kann die Handlung des Priesters haben, welcher ohne die Theilnahme der Gemeinde die sacramentliche Handlung verrichtet, und nur dieß macht den wesentlichen Unterschied des Opfers und Sacraments aus, daß die Opferhandlung allein durch den Priester verrichtet wird, die Feier des Sacraments aber ohne die Gegenwart und Theilnahme der Gemeinde gar nicht stattfinden kann. Nicht der Lauheit der Mehrzahl der Glaubigen ist daher die Schuld beizumessen, daß bei der Messe gewöhnlich die Communion der Gemeinde fehlt, sondern nur dem Uebergewichte, welches der Opferbegriff über den Sacramentsbegriff erhalten hat. Wie könnte denn sonst die Tridentiner Synode selbst diese Lauheit der Glaubigen sogar billigen und loben? Sie gibt sich zwar allerdings den Anschein, als wünsche sie selbst, daß bei jeder Messe nicht blos der Priester, sondern auch das anwesende Volk sacramentlich communicire, aber es ist dieß nur eine Wendung, um das eigentliche Wesen des Opferbegriffs um so mehr hervorzuheben. Optaret quidem SS. Synodus, sagt sie Sess. XXII. De missa, cap. 6. De missa, in qua solus sacerdos communicat, ut in singulis missis fideles adstantes non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiae perceptione communicarent, quo ad eos hujus sanctissimi sacrificii fructus uberior proveniret: nec tamen, si id non semper fiat, propterea missas illas, in quibus solus sacerdos sacramentaliter communicat, ut privatas et illicitas damnat, sed probat atque adeo commendat. Siquidem illae quoque missae vere communes censeri debent, partim quod in eis populus spiritualiter communicat, partim vero, quod a publico ecclesiae ministro non pro se tantum, sed pro omnibus fidelibus, qui ad corpus Christi pertinent, celebrentur. Was die Synode hier eine geistige Communion nennt, ist nur ein anderer Ausdruck für den Begriff des Opfers, sofern dasselbe auch ohne wirkliche Theilnahme und Communion derer, auf die es sich beziehen soll, doch den wahren Werth einer reli-

Digitized by Google

gidsen Handlung hat. Das Wesentliche des Opfers ist immer nur die Handlung, die der Priester verrichtet, und die Synode billigt und empfiehlt daher mit gutem Grunde die Privatmessen, siquidem, wie Bellarmin De missa II, 9. sagt, ad sacrificium, ut sacrificium est, nihil refert, si multi, vel pauci, vel nulli intersint, aut communicent, cum sacrificium offeratur Deo pro populo, potest enim sacerdos pro populo offerre, etiamsi populus nec adsit, nec communicet, wie es auch im levitischen Cultus gewesen sey. Welches Interesse kann die Gemeinde haben, an einer Handlung selbstthätigen Antheil zu nehmen, von welcher ihr zugleich gesagt wird, daß sie auch ohne eigene selbstthätige Theilnahme ihr heilbringend sey, daß es vollkommen an dem Priester genüge, welcher das Opfer für alle darbringe *)? Es ist daher auch eine zwecklose Zweideutigkeit, wenn die Synode in der angeführten Stelle nur von solchen Privatmessen spricht, bei welchen das Volk zugegen ist, aber nicht communicirt, und von solchen Messen nichts wissen zu wollen scheint, bei welchen sogar niemand vom Volk zugegen ist, die Synode spricht ja zugleich von Messen, die als gemeinsame schon deßwegen anzusehen seyen, weil der Priester, welcher sie verrichtet, sie nicht blos für sich, sondern auch für alle Glaubige, die zum Leibe Christi gehören (also auch nicht blos für die Anwesenden, sondern auch für die Abwesenden), verrichtet. Mag man dieß immerhin eine Lauheit

*) Insofern findet allerdings das Sichselbstcommuniciren statt, welches der Verfasser bei der Messe verlangt, aber nur in dem Sinne, in welchem Calvin Inst. IV. 18, 7. von der Messe sagt: aditus missis privatis est patefactus, quae excommunicationem quandam magis referrent, quam communitatem illam a Domino institutam, quum sacrificulus, suam victimam seorsim voraturus, se a toto fidelium populo segreget. Missam privatam voco (ne quis fallatur) ubicunque nulla est inter fideles dominicae coenae participatio, etiamsi alias magna hominum multitudo intersit.

Digitized by Google

der Glaubigen nennen, so gestehe man zugleich, daß diese Lauheit durch den Lehrbegriff selbst vollkommen gerechtfertigt ist. Ja der Synode scheint es sogar sehr angelegen gewesen zu seyn, sie so scheinbar als möglich zu rechtfertigen. In welcher andern Absicht könnte sie auf die geistige oder mystische Repräsentation der Gemeinde im Meßopfer besonderes Gewicht gelegt haben? Unmittelbar, nachdem sie die Privatmessen empfohlen hatte (c. 6.), verordnete sie (c. 7.), daß dem Abendmahlswein Wasser beigemischt werde, nicht nur weil Christus selbst dieß gethan haben soll, und weil aus seiner Seite Wasser und Blut ausgeflossen seyen, sondern auch weil, cum aquae in apocalypsi B. Johannis populi dicantur (Apoc. 17, 1. 15.), ipsius populi fidelis cum capite Christo unio repraesentatur. Geistig und mystisch ist also die Gemeinde in jedem Falle bei dem Meßopfer zugegen. Ohne Zweifel setzte die Synode auch bei dem Brode etwas Analoges voraus. Aus vielen Körnern bereitet stellt es die aus vielen Gliedern bestehende Gemeinde dar, welche, wie das Brod, der Leib Christi ist. Indem also Christus durch die Hand des Priesters in der Messe seinen Leib Gott zum Opfer darbringen läßt, weiht und opfert er in demselben priesterlichen Act seine Kirche, die Gesammtheit der Glaubigen dem Vater. So ertheilt die Messe dem ganzen Seyn und Leben der Kirche, so wie allen besondern Beziehungen desselben, mit welchen die Messe in Verbindung gesezt wird, eine eigenthümliche höhere Weihe. Die Kirche wird täglich durch ihren Mittler mit Gott versöhnt, es vereinigt sich immer aufs neue der Himmel mit der Erde in dem Kreuzesopfer Christi, mit der ganzen Fülle seiner Segnungen, und jeder einzelne Christ ist als Mitglied der Kirche gleichsam in einen mystischen Bund aufgenommen, in welchem ohne sein Zuthun und Mitwirken unsichtbare Mächte über ihm walten, und höhere Kräfte ihm zufließen. So sehr alles dieß in dem im Hintergrunde dieser Vorstellungen stehenden Kreuzestod Christi auch wieder eine gewisse Wahrheit hat, so ist doch der Grundirrthum immer darin zu suchen, daß die ka-

Digitized by Google

tholische Lehre das, was nur als ein subjectiver Act gedacht werden kann, in einen rein objectiven verwandelt, daß sie auch da wieder, wo nun die eigene Thätigkeit des Menschen in die Aneignung und Application des Opfers Christi lebendig eingreifen sollte, das rein Objective des Opferbegriffs einschiebt, daß sie somit die Wirkungen des Todes Jesu den Menschen zu Theil werden lassen will, ohne daß der Mensch selbst selbstthätig dazu mitwirkt. Nun erst können wir die Behauptung des Verfassers vollkommen verstehen, daß in dem Meßopfer, als dem lezten Theile des objectiven Opfers Christi, eben dieses subjectiv, uns eigen, werden soll. Es nimmt allerdings diejenige Stelle des Systems ein, wo die Erlösung als objective That des Erlösers zur subjectiven That dessen werden muß, in welchem die Erlösung auch subjectiv realisirt werden soll. Da nun aber der Sacramentsbegriff durch den Opferbegriff zurückgedrängt wird, so wird an die Stelle der subjectiven That wieder das Objective der Erlösung gesezt, nur mit dem Unterschied, daß die objective That des Erlösers zu einer kirchlichen Handlung wird, die jedoch den einzelnen Individuen, auf die sie sich bezieht, in reiner Objectivität gegenübersteht. Alles dieß führt uns nun wieder ganz auf den Begriff des opus operatum zurück, wie er oben bestimmt worden ist. Das Meßopfer ist als bloßes opus operatum zu betrachten: seine Wirksamkeit hängt an und für sich nur davon ab, daß es nach Form und Materie von dem Priester recht verrichtet wird. Auf der Seite derer, zu deren Heil es dienen soll, mag zwar eine gewisse Disposition erforderlich seyn, aber nur in dem negativen Sinne, in welchem sie nach dem strengen Begriff des opus operatum bestimmt werden muß, es mag daher ganz gut und zweckmäßig seyn, wenn die einzelnen Individuen es an nichts fehlen lassen, was von ihrer Seite geschehen kann, wenn sie bei der Opferfeier zugegen sind, und wirklich communiciren, aber an und für sich bedingt dieß die Wirksamkeit des Meßopfers keineswegs. Gibt es, wie zugegeben ist, Messen, bei welchen nicht einmal die Gegenwart derer, für die sie hell-

Digitized by Google

dringend seyn sollen, nöthig ist; so erhellt eben hieraus, daß der Begriff des Meßopfers an und für sich, um welchen es sich hier handelt, nichts weiter erfordert, als das opus operatum der priesterlichen Handlung, weßwegen es auch consequent nur der *uberior* fructus ist, um dessen willen die Synode die wirklich sacramentliche Communion der Gemeinde wünscht *).

Der Verfasser glaubt nach seiner Darstellung der Lehre vom Meßopfer über den Hauptvorwurf Aufschluß geben zu müssen, welcher protestantischer Seits gegen das katholische Meßopfer erhoben werde, daß nemlich durch dasselbe das Opfer Christi am Kreutze aufgehoben werde, oder daß doch jedenfalls demselben Eintrag geschehe, indem es als unvollständig und der Ergänzung bedürftig betrachtet werde. Er mag darauf mit Recht die Antwort geben, das Meßopfer setze die Darbringung Christi am Kreutze voraus, es sey Ein und dasselbe ungetheilte Opfer, aber ganz verschieden ist da-

*) Dasselbe, was durch den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven, des Opfers, als eines opus operatum, und des Sacraments zu bezeichnen ist, hat Calvin Inst. IV. 18, 7. auf folgende Weise ausgedrückt: Coena ipsa donum Dei est, quod cum gratiarum actione accipiendum erat. Sacrificium missae pretium Deo numerare fingitur, quod ipse in satisfactionem accipiat. Quantum interest inter dare et accipere, tantum a sacramento coenae sacrificium differt. Atque haec quidem miserrima hominis ingratitudo est, quod ubi agnoscenda erat divinae bonitatis largitas, gratiaeque agendae, in eo Deum sibi debitorem facit. Der Katholik betrachtet es zwar auch als ein Geschenk Gottes, daß Christus als Opfer Gott dargebracht wird, während aber der Protestant das Hauptgewicht auf die Gesinnung legt, mit welcher das Geschenk Gottes empfangen und aufgenommen wird, macht der Katholik den objectiven Werth des Opfers und der Handlung, durch die es dargebracht wird, geltend. In diesem Sinne ist der Unterschied des Opfers und Sacraments treffend durch den Gegensatz des dare und accipere bezeichnet.

Digitized by Google

von die weitere Antwort, daß es weit entfernt, das Kreuzesopfer aus den Gemüthern herauszunehmen, es vielmehr hineinführe, und anstatt dasselbe durch etwas fremdartiges gleichsam erst zu ergänzen, vielmehr in seiner wahren Ganzheit und ursprünglichen Lebendigkeit zur individuellsten Anwendung und Aneignung im Fortgange der Zeiten bringe. Nur die Unbestimmtheit und Zweideutigkeit, mit welcher der Verfasser diese ganze Lehre behandelt hat, der durchgängige Mangel an der nöthigen Unterscheidung der Begriffe, deren Verhältniß hier festzusetzen ist, nur dieß macht es ihm möglich, das Meßopfer als die subjective Aneignung des Kreuzesopfers Christi darzustellen, und was nur vom Sacrament gelten kann, dem Meßopfer zu vindiciren. Ist aber, wie gezeigt worden ist, die Subjectivität des Einzelnen bei dem Meßopfer bloße Nebensache, so ist jener Einwurf, welchen die Protestanten mit vollem Recht stets dagegen geltend gemacht haben, nicht widerlegt, sondern er stellt die Nichtigkeit und Verwerflichkeit der katholischen Lehre nur von einer neuen Seite dar. Hat das Meßopfer nicht die Natur einer rein sacramentlichen Handlung, stellt es sich ebendeßwegen nicht als eine subjective, sondern als eine objective Vermittlung zwischen den Glaubigen und die objective That des Erlösers, so kann es nur als eine objective Ergänzung des ursprünglichen Opfers angesehen werden, und es folgt daraus, daß ohne dasselbe die Erlösung ihrem objectiven Grunde nach nicht vollendet ist, und gegen die klare Lehre der Schrift (Hebr. 9, 26. 10, 14. 26.) mit dem Opfertode Christi das Ende aller Opfer noch nicht gekommen ist, sondern immer noch neue Opfer nöthig sind, wenn Gott die Glaubigen als erlöst und gerechtfertigt in Christus anschauen soll. Und wenn auch die katholische Lehre diese aus der Schrift erhobene Einwendung leicht dadurch zu beseitigen glaubt, daß es doch immer ein und dasselbe Opfer sey (unum et idem esse fatemur, et haberi debet, quod in missa peragitur, et quod in cruce oblatum est, sagt der römische Katech. II, 60.), so kann doch der wesentliche Unterschied nicht geläugnet werden, daß es in der Messe

Digitized by Google

nicht Christus ist, sondern der Priester, welcher das Opfer darbringt (man vergl. die oben angeführte Stelle der Syn. Sess. XXII. c. 2.), und es geht somit hieraus nur die Folge hervor, daß selbst der wichtigste Theil der erlösenden Thätigkeit Christi, um nicht für sich unvollständig und unzureichend zu seyn, zu seiner Vollendung erst einer ergänzenden Handlung der Kirche bedarf, wogegen alle, die Voraussetzung einer pelagianischen Selbsterlösungstheorie*) bestreitende, Argumente der katholischen Kirche, daß ja der Priester doch nur von Christus selbst dazu befähigt sey, daß die Kirche nur im Geist und Auftrag Christi handle, eine völlig nichtssagende Antwort sind. Der Verfasser glaubt jedoch S. 251. 1. A. S. 287. 2. A. noch einen tieferen Aufschluß darüber geben zu können, warum dieselben Einwürfe, mit welchen schon die Reformatoren das katholische Meßopfer bekämpft haben, von den Protestanten noch immer bis auf den heutigen Tag wiederhohlt werden. Es scheine sich, meint der Verfasser, hinter demselben etwas zu verbergen, was tief im Protestantismus liege, und nun von ihm an das Licht des Tages hervorgebracht werden müsse. Der entschiedene, bewußte, zweifellose Glaube, daß Christus vor unsern Augen dem Vater für uns sich darbringe, sey ganz geeignet, eine bis ins Innerste des Menschen, tief über die lezten Wurzeln des Bösen hinabdringende Wirkung hervorzubringen, so daß die Sünde in ihrem tiefsten Keim von dem Willen abgelöst werde, und der Gläubige ein ganz neues gottgeweihtes Leben beginne. Diese Veranstaltung der göttlichen Barmherzigkeit

*) Treffend sagt in dieser Beziehung Calvin Inst. IV. 18, 6. Quis peccata sibi remissa confidat, ubi novam remissionem viderit? Neque evadet, qui dixerit, non alia causa nos peccatorum remissionem in missa obtinere, nisi quia morte Christi jam acquisita est. Non enim aliud affert, quam si jactet, ea lege nos a Christo redemtos esse, ut nos ipsi redimamus. — Quid jam passioni Christi superest, nisi ut sit exemplum redemtionis, quo discamus nostri esse redemtores?

Digitized by Google

führe neben den übrigen nothwendig zur Lehre von der innern Rechtfertigung, so wie denn auch umgekehrt die Messe mit einer Art von Instinct habe verworfen werden müssen, wenn einmal jene für unmöglich erklärt war. Wenn so große und lebendige Erweise der Gnade des Erlösers das Herz des Menschen nicht vom Grunde aus zu reinigen vermögen, wenn sie nicht zur innigsten Dankbarkeit und Gegenliebe, zur rückhaltlosen Hingebung und zur Bitte, daß nun Gott auch das Opfer unsrer selbst entgegennehmen wolle, bestimmen, dann verzweifeln wir mit Recht an unserer Heiligung, und überantworten uns einer bloßen Imputationstheorie. Wenn auch das ganze System der Protestanten von einer Seite aus (von welcher? wird leider nicht gesagt) zur bereitwilligen Festhaltung des Opfercultes hätte führen sollen, so haben sie doch zugleich etwas in demselben geahnt, das unendlich tiefer, als die dogmatischen Grundlagen ihres ganzen Lehrgebäudes liege, und sie haben demnach durch einen unbewußten Drang zu einem negirenden Verhalten bestimmt werden müssen. Es wäre in der That zu bedauern, wenn der Verfasser von seiner tiefsinnigen Ansicht von dem Verhältniß der Rechtfertigung und Heiligung im protestantischen System, deren Wahrheit ihm durch jede neue Wiederhohlung nur um so fester begründet zu werden scheint (in jedem Fall sehen wir hieraus, wie sehr sie ihm zur fixen Idee geworden ist), nicht auch hier Gebrauch gemacht hätte. Sie ist so trefflich geeignet, einer genauern, in die Gründe der Sache eingehenden, wissenschaftlich prüfenden Untersuchung zu überheben, und den Gegner immer wieder mit Einem Hauptschlage da niederzuwerfen, wo man so leicht versucht seyn könnte, nur die oberflächlichste und gehaltloseste Betrachtungsweise zu erblicken, eine unendliche Tiefe der Auffassung ahnen zu lassen, und Aufschlüsse ans Tageslicht zu fördern, die dem gewöhnlichen Beurtheiler auch nicht entfernt in den Sinn gekommen sind, so trefflich geeignet, auf allen Puncten, auf welchen das katholische System in so großer Gefahr ist, sich gegen den Vorwurf eines rein mechanischen, die freie Selbst-

Digitized by Google

thätigkeit des Menschen lähmenden, jeden sittlichen Ernst untergrabenden Cultus auch nicht scheinbar vertheidigen zu können, den Gegnern den noch weit empfindlichern Vorwurf einer Scheue vor innerer Heiligung, einer Freude am Bösen, eines die Rechtfertigung in leeren Schein verkehrenden Doketismus zurückzugeben. Daß die Protestanten mit demselben Instinct, mit welchem sie, um der innern Rechtfertigung zu entgehen, sich gedrungen sahen, das Meßopfer zu verwerfen, sich auch hätten genöthigt sehen sollen, die Lehre von der versöhnenden Kraft des Todes Jesu, und von der sacramentlichen Bedeutung, die das Abendmahl vermöge seiner Beziehung zu dem Tode Jesu hat, zu verwerfen, und daß die Wirkung der göttlichen Liebe und Gnade im Tode Jesu wenigstens nicht geringer seyn kann, als im Meßopfer, dieß ist eine so unbedeutende Bedenklichkeit, daß der Verfasser gewiß nicht für nöthig erachten durfte, sich deßwegen den Genuß der neuen geistreichen Anwendung seiner in die lezten Wurzeln des Protestantismus hinabdringenden Ansicht stören zu lassen *).

*) Der Verfasser stets gewohnt, auf alle seine Gegner alter und neuer Zeit hoch herabzusehen, und die Prädicate erbärmlich (S. 22. 257. 1. A. S. 23. 295. 2. A.), sinn- und verstandlos (S. 29. 1. A. S. 30. 2. A.), unverständig (S. 139. 1. A. S. 160. 2. A.), frivol (S. 255. 1. A. S. 292. 2. A.), und andere dergleichen Attribute, mit großer Liberalität zu ertheilen, findet S. 254. 1. A. S. 290. f. 2. A. eine Ursache der Verwerfung des Meßopfers in dem Mangel an geschichtlicher Bildung, vermöge dessen den Reformatoren das hohe Alter und der apostolische Ursprung der heiligen Handlung des Meßopfers nicht bekannt war. Es mag allerdings seyn, daß der Verfasser, welcher um drei Jahrhunderte höher steht, als die Reformatoren, und nach allen jenen so erfolgreichen Forschungen, durch welche die historischen Studien nicht blos in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Kirche gefördert worden sind, sich so leicht und bequem aneignen kann, was in jener Zeit so mühevoll errungen werden mußte, in manchen historischen Dingen

Digitized by Google

Zum Schlusse des Abschnitts von der Messe berührt der Verfasser noch einige Einzelheiten, die Lehre von der Trans-

weiter steht, als die Reformatoren. Deßwegen wird aber doch kein billiger Beurtheiler den Häuptern der Reformation ein für jene Zeit nicht unbedeutendes Maas gründlicher historischer Kenntnisse, noch weit weniger aber geschichtliche Bildung überhaupt absprechen. Wir müssen sehr bezweifeln, ob der Verfasser auch nur gehörig bedacht hat, was dieser Ausdruck in sich schließt. Wenn von geschichtlicher Bildung die Rede ist, so ist dabei nicht sowohl an ein bestimmtes Quantum materieller Kenntnisse zu denken, als vielmehr an die Fähigkeit, historische Gegenstände aus dem richtigen Gesichtspunct aufzufassen, nach richtigen Grundsätzen zu behandeln, ein wohlbegründetes, von subjectiver Einseitigkeit und beschränkter Befangenheit so viel möglich freies Urtheil zu fällen. Mit welchem Rechte nun der Verfasser in dieser Hinsicht sich einen so hohen Vorzug vor den Reformatoren beilegen zu dürfen glaubt, dafür läßt er als ein Schriftsteller, welcher überall sich selbst mit seinen eigenen Waffen schlägt, uns die Belege nicht in weiter Ferne suchen. Womit hat denn der Verfasser bewiesen, daß die Messe, wie sie in der katholischen Kirche gefeiert wird, schon im apostolischen Zeitalter stattfand, und apostolischen Ursprungs ist? Eine bloße, jeden historischen Beweises ermangelnde, Behauptung kann doch dem historisch Gebildeten nicht als historisches Zeugniß gelten. Wie aber der Verf. auch mit historischen Zeugnissen verfährt, ist aus den Proben a. a. O. zur Genüge zu ersehen. Da in der Liturgie des heiligen Chrysostomus (Goar. Euchol. S. 77.) das Brod des Abendmahls ἅγιος ἄρτος u. σῶμα τοῦ Χριστοῦ genannt, und (S. 81.) von der Emporhebung der Hostie gesagt wird: προσκυνεῖ ὁ ἱερεὺς ꝛc., so schließt der Verfasser hieraus mit aller Sicherheit, daß sowohl das Transsubstantiations-Dogma, als die Anbetung der Hostie (wie wenn das Niederfallen, προσκυνεῖν, sich nicht vielmehr auf das demüthige Gebet: Gott sey mir Sünder gnädig! bezogen hätte) apostolischen Ursprungs ist. Was also im fünften Jahrhundert sich findet, darf der historisch Gebildete ohne Bedenken auch ins erste, in die Zeit Jesu und der Apostel, setzen! Im Geiste dieser historischen Bildung nennt es der Verfasser S. 235. 1. A. S. 292. 2. A. frivole Unwissenheit, zu behaupten, daß die Anbetung der

substantiation, und die Sitte der Kelchentziehung. In der ersteren sieht der Verfasser nicht nur ein sprechendes Sinnbild der völligen sittlichen Verwandlung, die mit dem Menschen durch die Eingehung in die Gemeinschaft mit Christus vorgehen soll, im Gegensatz gegen den lutherischen Dualismus, welcher, wie er in dem Wiedergebornen ein stetes Nebeneinanderbestehen eines geistlichen und fleischlichen Willens annehme, so auch im Abendmahl Brod und Wein neben Leib und Blut fortbestehen lasse; sondern auch den kräftigsten Damm gegen ein falsches subjectives Wesen, weßwegen die Veranlassung, warum die uralte überlieferte Lehre gerade im Mittelalter mehr als früher hervorgehoben und mit allen Folgen, die sich aus ihr ergaben, ans Licht gestellt wurde, in der pantheistischen Mystik mehrerer gnostischer Secten und besonders Amalrichs von Chartres und Davids von Dinanto liegen soll. Es könnte leicht befremden, daß das Transsubstantiationsdogma als ein bloßes Accidens der Lehre vom Meßopfer behandelt wird. Allein der Katholik schließt eigentlich aus der Realität der Verwandlung auf die Realität des Opfers. Auch die Eucharistie hätte, wie Bellarmin De missa l. 22. sagt, wie die übrigen Sacramente, ohne den Leib Christi ein Sacrament seyn können. Quae igitur causa est, cur debuerit necessario eucharistia Christi corpus re ipsa continere, nisi ut posset vere et proprie Deo patri a nobis offerri, et proinde sacrificium esse vere ac proprie dictum? Dieser Zusammenhang der beiden Begriffe hat insofern etwas scheinbares, sofern nicht geläugnet werden kann, daß es wirklich der lutherischen Abendmahlslehre, in der Mitte zwischen der katholischen auf der einen und der re-

Hostie erst im Mittelalter entstand, wovon zahllose Zeugnisse (dergleichen freilich bei dieser Methode nie fehlen können!) das Gegentheil beweisen sollen. Solche Beweise historischer Bildung ließen sich noch mehrere anführen. Wenn aber der Verfasser gleichwohl S. 213. 1. A. S. 248. 2. A. die symbolischen Gebräuche der katholischen Taufhandlung nur ins zweite und nicht ins erste Jahrhundert setzt, so kann dieß nur als eine Inconsequenz angesehen werden.

Digitized by Google

formirten auf der andern Seite, an einer festen und entschiedenen Haltung fehlt, wie sich ja auch in der Geschichte dieser Lehre eine stete nicht zu hemmende Hinneigung zum Calvinismus zeigt. Daraus könnte sich aber für den Lutheraner nur die Folgerung ergeben, daß er um so mehr Grund zu haben glaubt, den calvinischen Typus der Abendmahlslehre für den ächtprotestantischen zu halten. Denn daß, wie der Verf. S. 247. 1. A. S. 283. 2. A. sagt, nur unter Voraussetzung eines wirklichen Opfers, und somit auch des Dogmas von der Verwandlung, auch die Wirkungen auf den Geist, das Herz und den Willen des Menschen ganz andere sind, als wenn Christus blos durch die Anstrengung des menschlichen Erinnerungsvermögens aus der Entfernung von achtzehnhundert Jahren zurückgerufen würde, daß Christus nur, wenn er im Opfer wirklich zugegen ist, selbst seine Liebe, seine Menschenfreundlichkeit, seine Hingebung für uns bezeugt, und immer in unserer Mitte ist voll von Gnade und Wahrheit, dieß würde, auf die calvinische Lehre angewandt, auf einer Unbekanntschaft mit derselben beruhen, die keine ernste Widerlegung verdiente. Die Parallele, die der Verfasser zwischen der sittlichen Umwandlung des Wiedergebornen und der physischen Verwandlung der sinnlichen Elemente des Abendmahls zieht, kann so wenig etwas gegen die lutherische Abendmahlslehre beweisen, daß sie vielmehr gerade recht anschaulich macht, wie irrthümlich das katholische Transsubstantiationsdogma ist, und in welcher nahen Verwandtschaft es mit anerkannten von der katholischen Kirche selbst verdammten Häresien steht. Wir geben recht gerne zu, daß das Verhältniß des Geistigen und Sinnlichen, des Himmlischen und Irdischen, im Wiedergebornen auch als Typus für die Verbindung der sichtbaren Elemente des Abendmahls mit dem unsichtbaren Princip der göttlichen Gnade angesehen werde, nur müssen wir zugleich noch weiter zurückgehen und behaupten, daß auch das Verhältniß der beiden Principien des Wiedergebornen nicht anders gedacht werden kann, als nach der Analogie des Verhältnisses, in welchem in der Person Christi das Göttliche zum Menschlichen steht. Was kann dann aber kla-

Digitized by Google

rer seyn, als die Folgerung: so wenig eine Theorie über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus für wahr und richtig gehalten werden kann, die die Realität des Menschlichen läugnet, und dasselbe in einen bloßen Schein verwandelt, oder eine solche Theorie von der Wiedergeburt, die den irdischen Menschen völlig verschwinden und nur den himmlischen an die Stelle desselben treten läßt, so wenig kann auch eine solche Ansicht von dem Verhältniß des Brods und Weins zum Leib und Blut Christi die wahre und richtige seyn, welche Brod und Wein in substanzlose Accidenzien verwandelt, und sie somit nur zum Schein fortbestehen läßt? Der Doketismus ist in der einen Beziehung so verwerflich als in der andern, und mit Recht haben daher die protestantischen Gegner des katholischen Transsubstantiationsdogmas und unter ihnen insbesondere der scharfsinnigste philosophische Bestreiter desselben, Petrus Martyr, das Doketische und Phantastische der ganzen Ansicht, die ihm zu Grunde liegt, geltend gemacht. Quantam materiam errandi praebuistis, sagt Petrus Martyr in der Schrift gegen Stephanus Gardiner Tig. 1559. Object. 14. S. 110. adhaerentibus Marcioni, Valentino, Eutycheti, ceteriaque pestibus, qui Christum non habuisse vere humanam carnem affirmant: nam si substantia corporis ejus invisibiliter volitat per innumera loca, et modo hic incipit esse, modo illic, quis non suspicetur esse phantasma? Das Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen, des Geistigen und Sinnlichen, des Uebernatürlichen und Natürlichen wird ein völlig imaginäres, sobald es nicht nach dem Typus der orthodoxen Lehre von der Person Christi so gedacht wird, daß die Realität des Einen von der Realität des Andern nicht getrennt wird, und so wenig würde, wie der Verf. S. 251. 1. A. S. 287. 2. A. sagt, wer die volle Bedeutung der Incarnation der Gottheit begriffen hat und freudig anerkennt, daß es nun umgekehrt auch an ihm sey, aus dem Scheinleben in das wahrhafte und göttliche Leben einzugehen, vom Schein zur Wahrheit gelangen, wenn die Parallele zwischen der Wiedergeburt und der Transsubstantiation gelten soll, daß er vielmehr nun erst aus der Realität

Digitized by Google

seines Daseyns sich in ein bloßes Scheinleben versetzt sehen würde. Was aber die historischen Bemerkungen des Verfassers über das Transsubstantiationsdogma betrifft, so scheint es auch dadurch weder historisch noch logisch fester begründet zu werden. Wäre es wirklich, wie behauptet wird, uralten, also apostolischen Ursprungs, welche dringendere Veranlassung hätte die Kirche gehabt, es im Gegensatz gegen den gnostischen Doketismus in der Gestalt, die es später erhielt, und mit allen Folgen, die sich aus ihm ergeben, hervorzuheben und ans Licht zu stellen, als zu der Zeit, in welcher der Gnosticismus in seiner höchsten Blüthe stand, und der Kampf mit demselben die Kirche am lebhaftesten beschäftigte? Läßt sich diese Erscheinung, daß es damals noch nicht geschah, sondern erst lange nachher, nur daraus erklären, daß das Dogma selbst erst weit später entstand, und aus anderer Veranlassung, so läßt sich in der That auch der Beziehung, die der Verfasser demselben als einem Gegengewicht gegen die pantheistische Mystik des dreizehnten Jahrhunderts geben will, keine große Evidenz abgewinnen. Denn wie hätte man sich als möglich denken können, Idealisten und Pantheisten, wie Amalrich von Chartres und David von Dinanto waren, durch das Transsubstantiationsdogma zu bekehren? Wie sollte es durch dasselbe, und durch das aus einem Drange der ganzen Zeit noch hinzugekommene Frohnleichnamsfest (S. 255. 292.) so unmöglich geworden seyn, innere Actionen des menschlichen Geistes mit dem historischen Christus zu verwechseln? Gefielen sich jene Secten so ausnehmend in der Welt, daß sie sie mit der Gottheit confundirten, so mußten sie gerade in einem Dogma, das eine so enge und objective Verbindung des Göttlichen mit dem Materiellen festsetzte, nur um so mehr eine Bestätigung ihrer Ansicht finden. Der Unterschied ihrer Ansicht und der kirchlichen bestand ja nur darin, daß sie, was die Kirche als ein erst in einem bestimmten Momente entstandenes Verhältniß betrachtet wissen wollte, für ein zuvor schon vorhandenes an sich bestehendes hielten; wie nahe lag aber dabei der Ausweg, den kirchlichen Act, durch welchen die Verwandlung vor sich ging, für eine

Digitized by Google

bloße Manifestation eines schon bestehenden Verhältnisses zu erklären *), und wie wenig war also dadurch die Möglichkeit abgeschnitten, die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christus für eine Selbstoffenbarung des Menschen und die Sacramente nur für das zu halten, was der Mensch aus sich selbst auf sie hinübertrug? Es möchte demnach überhaupt das Verhältniß, in das sich das Transsubstantiationsdogma sehr leicht zu einer pantheistischen Weltansicht setzen kann, sofern hier wie dort eine Vermischung des Göttlichen mit dem Materiellen angenommen wird, nicht die vortheilhafteste Seite desselben seyn. Statt der Bedeutung, die der Verfasser diesem Dogma geben will, das Christenthum als eine äußere unmittelbar göttliche Offenbarung zu fixiren, kann der Protestant in ihm nur einen Beweis der dem Katholicismus überhaupt eigenen Tendenz zu einem sinnlichen Materialismus erblicken **), während er zu-

*) Wie wirklich von den Schülern Amalrichs noch vor dem lateranensischen Concil im J. 1215, auf welchem das Transsubstantiationsdogma festgesetzt wurde, geschah. Deus visibilibus, lehrten sie, wie das Concil. Paris. ann. 1209. in Martene Thes. Anecd. T. IV. S. 163. angibt, erat indutus instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus videri poterat extrinsecis. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare, cum e contra dicat auctoritas: accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Quod sic exposuerunt: id, quod ibi fuerat prius, formis visibilibus prolatione verborum subesse ostenditur. S. Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. Bd. 2. Abth. 2. Ausg. 2. S. 375.

**) Der Verfasser eines Aufsatzes in der evang. Kirchenzeitung 1832. nr. 91. S. 726. hat diese Richtung treffend mit folgenden Worten bezeichnet: „In der römischen Kirche dürfte der nicht irren, welcher den Grund zugleich ihrer irdischen Herrlichkeit und ihres tiefen Versinkens in das Fleisch vorzugsweise in der Lehre von der Transsubstantiation und dem Meßopfer suchte; denn sowie damit der individuelle Leib des Herrn an die irdische Kreatur gebannt, und der Zauberer, der diese Wunder wirkte, der Sache nach über

Digitized by Google

gleich, was der Verfasser S. 256. 1. A. S. 293. 2. A. zur Rechtfertigung der Kelchentziehung sagt, daß der Katholik eben in dieser Förmlichkeit beweise, wie wenig es ihm um die Form zu thun sey, für einen in allem, was sich auf eine bestimmte Anordnung Christi bezieht, höchst verwerflichen Indifferentismus halten muß. Er kann sich daher von seinem streitenden Bruder in dieser Lehre mit keiner andern Ueberzeugung trennen, als mit der von Luther in den Schmalk. Art. II. De missa S. 307. in den Worten ausgesprochenen: Sic in aeternum disjungimur, et contrarii invicem sumus *)!

---

ihn gestellt war, so mußte auch sein mystischer Leib, die Gemeinde, ins Irdische hinabgezogen und der Hierarchie unterworfen werden." Auch Hegel in der Encyclop. der philosoph. Wissensch. zweite Ausg. vom J. 1827. S. 507. f. (in der dritten Ausg. vom J. 1830. fehlt diese Stelle) leitet daraus, daß in der katholischen Religion zunächst in der Hostie Gott als äußerliches Ding der religiösen Anbetung präsentirt wird, als aus dem ersten und höchsten Verhältniß der Aeußerlichkeit, alle die andern äußerlichen und damit ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse ab, die den Geist unter ein Außersichseyn binden, wodurch sein Begriff im Innersten verkannt und verkehrt, und Recht und Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Gewissen, Zurechnungsfähigkeit und Pflicht in ihrer Wurzel verdorben seyen.

*) Kein Freund der Reformationsgeschichte wird wohl ohne eine Verletzung seines Gefühls das harte Urtheil lesen können, das der Verfasser, einstimmend in den alten Ton der streng lutherischen Eiferer, am Schlusse seiner Darstellung der protestantischen Lehre vom Abendmahl, über Melanchthon auszusprechen, sich erlaubt hat (S. 262. 1. A. S. 300. 2. A.). Sein zweideutiges Benehmen in den Abendmahlsstreitigkeiten werde ein ewiger Schandfleck in seinem Charakter bleiben, und alle Apologien desselben werden nie von einer andern Grundlage ausgehen können, als daß sein vermeintlich guter Zweck die Mittel geheiligt habe. Auf eine schlaue hinterlistige Weise sey er dem Vertrauen entgegengekommen, mit welchem die entferntesten Gemeinden sich an ihn wandten, um die wahre lutherische Ansicht von ihm zu vernehmen. Erst einige Monate vor seinem Tode, als er für sich, seinen Leib,

Digitized by Google

Vierter Abschnitt.

Lehre von der Kirche.

In der Lehre von den Sacramenten ist es der Begriff des opus operatum und der Gegensatz gegen denselben, worauf

---

nichts mehr zu fürchten hatte, habe er sich entschieden für Calvins Ansicht erklärt. Der Verf. hat den Vorwurf der Heuchelei nicht näher begründet, es ist aber selbst aus dem Wenigen, was zur Motivirung desselben gesagt ist, deutlich zu ersehen, daß er nichts anders vor Augen hatte, als das Bekannte, was Planck in der Gesch. des protest. Lehrb. B. V. 2. Th. S. 359. f. vgl. mit S. 195. f. und S. 417. f. erzählt. In dieser Beziehung ist daher auch nicht nöthig, den alten Vorwurf mit neuen Gründen zu widerlegen. Daß Melanchthon mehr und mehr von der lutherischen Abendmahlslehre zur calvinischen übertrat, daß er seine geänderte Ansicht nicht schon früher mit derselben Bestimmtheit und Entschiedenheit aussprach, wie in dem bekannten Gutachten, das er kurz vor seinem Tode dem Churfürsten Friedrich III. von der Pfalz stellte, ist allerdings nicht zu läugnen. Mit welchem Rechte wird aber zur Heuchelei gestempelt, was sich aus dem natürlichen Gange einer allmählig sich ausbildenden und befestigenden Ansicht, und aus der nothwendigen Rücksicht auf die Zeitverhältnisse, die Mäßigung zur dringendsten Pflicht machten, aufs einfachste erklären läßt? Es kann aber auch nicht einmal behauptet werden, daß Melanchthon erst kurz vor seinem Tode seine wahre Ansicht entschieden ausgesprochen habe. Wie er über das Abendmahl dachte, konnte schon längst nicht mehr zweifelhaft seyn, und wenn er auch auf gleiche Weise vermied, sich mit aller Entschiedenheit entweder streng lutherisch oder streng calvinisch auszusprechen, sondern am liebsten Ausdrücke gebrauchte, die zwischen beiden Vorstellungen noch eine gewisse Weite offen liessen, und das Gemeinsame beider festzuhalten suchten (in diesem Sinne konnte er ja von einer wesentlichen und substanziellen Gegenwart Christi reden, ohne den strengsten lutherischen Begriff damit verbinden zu müssen), so ist doch zwischen einer mildernden Bezeichnung und einer heuchlerischen Verhüllung der Ansicht, die man hat, ein sehr großer Unterschied, und ebendeßwegen auch

wir die verschiedenen einzelnen Hauptmomente zurückführen mußten. Dieselben Begriffe weiter verfolgt führen auf die in

---

nicht jede von der Klugheit gebotene Berücksichtigung der Verhältnisse mit dem Grundsatze, daß der Zweck die Mittel heilige, oder daß man, um mit der katholischen Kirche zu reden, in majorem Dei gloriam sich der verwerflichsten Mittel bedienen dürfe, in Eine Klasse zu setzen. Der Vorwurf der Heuchelei sollte am wenigsten einem Manne gemacht werden, welcher oft genug zeigte, wie bereitwillig er sey, als Irrthum anzuerkennen, was ihn die mit der Zeit weiter fortgeschrittene reifere Einsicht nicht mehr mit Ueberzeugung festhalten ließ. Es kann kaum etwas anderes mehr Licht auf das Ganze werfen, und den Gesichtspunkt, aus welchem Melanchthons Benehmen zu beurtheilen ist, klarer bezeichnen, als eine Erzählung von Jac. Andreä in einem Briefe an Joh. Marbach (in der Marbach'schen Briefsammlung von Joh. Fecht S. 580.): In Salzensi conventu principum proximo Hassiacus theologus coram Landgravio Wilhelmo dixit, me injuriam facere Philippo Melanchthoni narratione historiae eorum, quae acciderunt sub finem colloquii Wormatiensis, anno 1557. in hypocausto Domini Brentii, postquam theologi Vinarienses discesserunt. Dixit D. Brentius Philippo: res plena offendiculi est, si hinc discesserimus, sine testimonio consensus. Ideo oro, D. Philippe, ut aliquot articulos conscribatis. Cui D. Philippus: Nolo. D. Brentius ait: Cur? Philippus: Quia non placet. D. Brentius iterum: Volumus ergo renovare consensum, qui est factus inter Suevicas et Saxonicas ecclesias, vivo Luthero, anno 1536. Cui Philippus: Nolo. Cur? inquit Brentius. D. Philippus: quia non placet. Inquit Brentius: D. Philippe, tamen vos scripsistis illum consensum. Philippus: ego scripsi aliorum non meam sententiam. Interloquitur D. Matthaeus Alberus (in dessen Leben auch Fischlin Memor. theol. Wirtemb. diese Stelle anführt): D. praeceptor, tamen vos etiam subscripsistis. Respondit Philippus: mi Matthaee, ego multa scripsi, quae mihi jam non probantur, putatis, me intra triginta annos nihil profecisse? — Haec meis auribus audivi et diligenter tum annotavi. Wenn auch diese Erklärung dem Buchstaben nach

der Lehre von der Kirche sich darstellenden Gegensätze, in welchen der Eine große Gegensatz, welcher sich durch das Ganze der beiden Systeme hindurchzieht, in seinem höchsten Punkte erscheint *). Um so mehr concentrirt sich nun auch die Be-

jenen Vorwurf zu bestätigen scheint, so ist doch auf der andern Seite ebenso klar, daß der Mann, welcher mit diesem Geständniß vor jenen argwöhnischen Theologen so offen herausrückte, in seinem Gewissen sich keiner Heuchelei schuldig weiß. Ganz ähnlich scheint es sich mit der ihm so oft vorgeworfenen Achselträgerei in der Interimssache zu verhalten. Auch hier gab Melanchthon eine Erklärung, die gewiß seinem Charakter alle Ehre macht, indem er im J. 1556. an M. Flacius schrieb (s. Weismann Introd. in memorab. eccles. I. S. 1535.): Cessi, nihil pugnavi, Ajax apud Homerum, proelians cum Hectore, contentus est, cum cedit Hector, et fatetur, illum victorem esse. Vos finem nullum facitis criminandi. Quis hoc hostis facit, ut cedentes et arma abjicientes feriat? Vincite cedo; nihil pugno de ritibus illis, et maxime opto, ut dulcis sit ecclesiarum concordia. Fateor enim, hac in re a me peccatum esse, et a Deo veniam peto, quod non procul fugi illas insidiosas deliberationes. Wir glauben gerne, daß der Verfasser auch durch diese Bemerkungen, die ja im Grunde nichts enthalten, was bei einem wohlerwogenen Urtheil nicht schon von selbst vorausgesetzt werden müßte, sich nicht veranlaßt sehen wird, die ausgesprochene Ueberzeugung zu ändern. Um so mehr müssen wir es, wenn nun der schwere Vorwurf der Heuchelei, zu dessen Begründung, zumal, wo es sich nicht blos um Fälle des practischen Lebens, sondern um wissenschaftliche und religiöse Ueberzeugungen handelt, so vieles gehört, was vor den Augen des menschlichen Richters verborgen ist, auf dem Namen Melanchthons lastet, und auf des Verf. Versicherung hin als erwiesen angenommen werden soll, auch ihm überlassen, um uns derselben Wendung zu bedienen, deren er sich selbst bei einer andern nicht sehr erheblichen, aber gleichfalls ungegründeten Beschuldigung gegen Melanchthon bedienen zu müssen glaubte S. 104. 1. A. S. 108. 2. A. „dieß vor Gott zu verantworten."

*) In der zweiten Ausgabe schickt der Verf. der Darstellung der Gegensätze in der Lehre von der Kirche S. 302. eine Rechtfertigung

trachtung auf einige wenige Hauptmomente, und wir werden, da uns ohnedieß die Darstellung des Verfassers in diesem Ab-

---

darüber voran, daß er die Lehre von der Kirche nicht vor allem bisher Vorgetragenen behandelt habe, denn es scheine sich doch von selbst zu verstehen, der Lehre einer Confession den Vortrag über die Auctorität, der sie folgt, und die Quellen, woraus sie schöpft, voranzuschicken. Dieß scheine aber nur so: habe man es sich zur Aufgabe gemacht, überall das innere Band zu erforschen, welches sich durch alle Einzelnheiten des darzustellenden Gegenstandes hindurchziehe, und dieselben zu einem in sich lebendig zusammenhängenden Ganzen gestalte, so sehe man sich genöthigt, das Licht Empfangende dem Licht Gebenden, und das Bedingte dem innerlich Bedingenden folgen zu lassen: nach diesem Gesetze sey nun gerade hier der Artikel von der Kirche und den Quellen der Confessionen erst einzureihen. Der Verf. will hiemit, wie er im Folgenden weiter ausführt, eigentlich sagen: da Luther seine eigenthümliche Heilslehre früher gehabt habe, ehe er auf den Gedanken kam, eine neue Kirche zu gründen, so müße man „die Entwicklung des Dogma der Darstellung der Kirche vorangehen lassen." Doch könne dieß an sich nur ein untergeordneter Bestimmungsgrund seyn, die Hauptsache sey, daß auch wissenschaftlich bei Luther, Zwingli und Calvin ihre Auffassung des Verhältnisses der Glaubigen zu Christus ihre Darstellung der Lehre von der Kirche und der Schrift ganz durchdringe, und die höhere Grundlage derselben geworden sey. Der Verf. scheint jetzt erst darauf aufmerksam geworden zu seyn, daß die Stellung, die er der Lehre der Kirche gegeben habe, leicht so angesehen werden könne, wie wenn er seiner Kirche der protestantischen gegenüber etwas vergeben habe. Das protestantische System kann der Lehre von der Kirche ihre Stellung nur in der Lehre von den Mitteln zur Realisirung der Gnade geben, das katholische aber muß sie wegen der mit ihr verbundenen Lehre von der Tradition an seine Spitze stellen. Der Verf. stellt es daher S. 305. als eine bloße Condescendenz zu dem protestantischen System dar, daß er dem Artikel von der Kirche hier seine Stelle angewiesen habe, was nur dadurch zu rechtfertigen sey, daß sich das katholische Dogma hier ganz leidend verhalte, indem es durchaus nur in seinem

Digitized by Google

schnitt durch die redneriſche Fülle des Ausdrucks zu gedehnt zu ſeyn ſcheint, den Gegenſtand der Unterſuchung kürzer be-

---

Gegenſatze zu den proteſtantiſchen Eigenthümlichkeiten behandelt werde. So wenig gegen alles dieß an und für ſich einzuwenden iſt, ſo auffallend muß es ſeyn, daß es dem Verf. weniger um eine Rechtfertigung der Methode, als vielmehr um eine neue Gelegenheit zu übelwollenden Aeußerungen über Luther und die Reformation zu thun zu ſeyn ſcheint. In Luthers anfänglicher Bereitwilligkeit, ſeine Lehren dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen, in dem ſchweren Kampfe, welchen er „gegen ſein Gewiſſen zu beſtehen hatte, bis er den traurigen Sieg errang, und der Geiſt betrübt von ihm wich", ſieht er nur einen Beweis der egoiſtiſchen Rechthaberei, mit welcher er ſeine eigenthümliche Rechtfertigungslehre mit den dieſelbe bedingenden oder durch ſie bedingten Sätzen zur Anerkennung bringen wollte. Hätte ſich die katholiſche Kirche zur Anerkennung ſeiner Lehre verſtanden, er ſeinerſeits würde auch ſie fortwährend anerkannt, und kein Hinderniß gefunden haben, zwei ſich ſo ganz widerſprechende Dinge, als da waren ſein Dogma und die katholiſche Kirche, zu vereinigen, und was ihm ſchon oft gelungen war, zwei ſich innerlich entgegengeſetzte Dinge als ein friedliches Paar zuſammenzugeben, würde er auch hier verſucht haben. Da er nun aber, von den Organen der Kirche durchſchaut, nur die Wahl gehabt habe, entweder ſeine Lehre als Irrthum zu verwerfen, oder ſich nicht fürder zu ſchmeicheln, ein Sohn der Kirche zu ſeyn, ſo habe er, es ohnedieß ehrenvoller erachtend, auszuführen, wozu ihn ſein Geiſt trieb, lieber als Vater zu gebieten, denn als Sohn zu gehorchen, jetzt erſt die Fundamente zu einer andern von ihm zu errichtenden Kirche nicht auf einen Fels, ſondern in Sand gelegt. Die Vereinigung ſo ganz widerſprechender Dinge, wie der Verfaſſer bei Luther für möglich hält, wäre ihm in jedem Falle nur mit der Logik des Verf. möglich geweſen, von welcher wir auch hier wieder einen neuen merkwürdigen Beweis vor uns ſehen. Iſt es der Logik zuwider, widerſprechende Dinge zu vereinigen, ſo iſt es ein nicht minder großer Fehler gegen die Logik, zu trennen, und ſich entgegenzuſetzen, was ſeiner Natur nach keinen Gegenſatz bildet. In dieſen Fehler iſt der Verf. hier verfallen, wenn er in den oben angeführten

Digitized by Google

handeln können, als es bei den bisher entwickelten Hauptlehren möglich war. Es sind folgende zwei Hauptfragen, die

---

Worten von einer der Darstellung der Kirche vorangehenden Entwicklung des Dogma spricht. Er unterscheidet also zwischen Dogma und Darstellung der Kirche, wie wenn die Kirche anders dargestellt werden könnte, als im Dogma, und diese Darstellung nicht selbst ein Theil des Dogma wäre. Oder gibt es denn nicht auch ein Dogma von der Kirche? Wie kann also hier eine solche Unterscheidung und Entgegenstellung gemacht werden? So klar dieser Verstoß gegen die Logik ist, so beruht doch nur darauf, was der Verf. über Luther und seine Beweggründe zur Reformation zu sagen sich erlaubt. Kann zwischen Dogma und Kirche nicht auf die angegebene Weise unterschieden werden, so kann auch nicht gesagt werden, Luther habe zwei sich so ganz widersprechende Dinge, als da waren sein Dogma und die katholische Kirche, vereinigen wollen. Denn auch hier bilden Dogma und Kirche keinen Gegensatz, und es kann nur gesagt werden: Luther habe seine Dogmen den Dogmen der katholischen Kirche, und somit auch sein Dogma von der Kirche dem katholischen Dogma von der Kirche entgegengesetzt. Hätte die katholische Kirche Luthers Lehren anerkannt, so wäre damit, wie sich von selbst versteht, unmittelbar und nothwendig eine wesentliche Veränderung ihres Begriffs der Kirche verbunden gewesen. In einem so seltsamen Widerspruch, wie der Verf. voraussetzt, wäre daher Luther nur in dem Falle befangen gewesen, wenn er zwar die übrigen Dogmen des katholischen Lehrbegriffs wesentlich verändert, das katholische Dogma von der Kirche aber vollkommen anerkannt hätte. Daß aber ein solcher Widerspruch bei Luther keineswegs stattfand, beweist schon das Eine, daß er die Entscheidung eines Concils stets von keiner andern Auctorität, als der Auctorität der Schrift abhängig gemacht wissen wollte. Erklärte er doch schon auf dem Reichstage in Worms (Marheineke Gesch. der teutschen Ref. I. Th. 2te Aufl. S. 262.): „Es sey denn, daß ich mit Zeugnissen der heil. Schrift, oder mit öffentlichen klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde (denn ich glaube weder dem Papste noch den Concilien alleine nicht, weil es am Tage und offenbar ist, daß sie oft geirrt haben, und ihnen selbst widersprechend gewesen sind), und ich also mit den Sprüchen, so von mir angezogen und ange-

Digitized by Google

wir zu untersuchen haben: 1) Hat der Verfasser den protestantischen Begriff der Kirche so aufgefaßt und dargestellt, daß auch der Protestant den aufgestellten Begriff als den der protestantischen Lehre entsprechenden anerkennen kann? 2) Wie rechtfertigt der Verfasser die auch aus seiner Darstellung sich ergebende Differenz des katholischen und protestantischen Begriffs?

Der lutherische Begriff der Kirche hat sich nach der Entwicklung, welche der Verf. S. 299—330. 1. A. S. 373—411. 2. A. gibt, aus dem organischen Zusammenhang des protestantischen Systems auf folgende Weise herausgebildet*):

führt sind, überzeuget und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen ist, so kann und will ich nichts widerrufen, weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun." Es ist doch nichts klarer, als daß der von Anfang an von Luther geltend gemachte Grundsatz, daß nur das Evangelium die Quelle der christlichen Wahrheit seyn könne, auch den entschiedensten Widerspruch gegen das katholische Dogma von der Kirche enthielt. Was hat demnach der Verf. durch seine Darstellung gewonnen? Das Widersprechende, das er in Luthers Handlungsweise finden will, und die darauf gestützte Verdächtigung der sittlichen Reinheit seines Strebens fällt nur auf den Verf. selbst zurück, da seine ganze Argumentation keinen andern Haltpunkt hat, als einen offenbaren höchst seltsamen Fehler gegen die Logik.

*) Zur Einleitung in die lutherische Lehre von der Kirche schickt der Verf. in der zweiten Ausgabe S. 373—376. eine weitere Ausführung des Satzes voran, daß eine positive Religion, wenn sie stets als bestimmende Auctorität wirken soll, fortwährend durch eine Auctorität den kommenden Geschlechtern vermittelt werden müsse. Mit den heiligen Schriftstellern verhalte es sich anders als mit den Classikern. Da hier ganz andere Bedürfnisse zu befriedigen seyen, so können wir uns auch nicht bei den gewöhnlichen Mitteln beruhigen, die, um den Sinn eines Autors zu erheben, in Anwendung kommen. Ferner haben wir zweierlei Quellen, aus welchen wir unsere Erkenntniß von Gott und den göttlichen Dingen schöpfen, die natürliche und übernatürliche Offenbarung. Die religiösen Wahrheiten werden daher doppelt bezeugt,

Digitized by Google

Der Schlüssel, welcher uns die Einsicht in das Ganze eröffne, sey Luthers Theorie von der ausschließenden Thätigkeit Gottes im Werke der Wiedergeburt, seine Lehre, daß der Glaube lediglich Gottes That sey, oder wenn man lieber wolle, seine Metaphysik, nach welcher Gott allein alles wirke. Hieraus folge vor allem, daß die heil. Schrift allein als Quelle, Norm und Richterin in Glaubenssachen aufgestellt werde: so werde, habe man geglaubt, der Glaubige ausschließend und unmittelbar von Gott bestimmt. Indem die Reformatoren die Zuziehung des Menschlichen im Heilswerke nicht nur nicht als nöthig, sondern als unmöglich dargestellt haben, habe sich in ihnen die Vorstellung ausgebildet, daß wer sich nur unmittelbar an die heil. Schrift wende,

---

und es sey alle Gefahr, daß das von aussen Dargebotene schon, während wir es nur zu unserer Kenntniß bringen, die Farbe unsers Innern annehme, und eine mehr oder weniger große Verwandlung erleide. Daher sey der heiligen Schrift, der irrthumslosen, die lebendige Auctorität der Kirche zur Seite gegeben, damit wir das göttliche Wort, wie es an sich ist, für uns erhalten. Zwischen zwei Personen sey ohnedieß nur absolute Verständigung möglich, zwischen einer Person und einer Schrift dagegen überhaupt schon absoluter Misverstand. (Wie wenn das Zeugniß eines Schriftstellers nicht auch das Zeugniß einer Person wäre, und bei allen Schriften mit Ausnahme der heiligen Schrift absoluter Misverstand obwalten müßte!). Da alles, was der Verfasser a. a. O. ausführt, zur Lehre von der Tradition gehört, und bei dieser zur Sprache kommen muß, so ist hier nicht der Ort, in eine Erörterung einzugehen. Den Uebergang auf das Obige macht der Verfasser mit Folgendem: Hätten wir kein angeborenes inneres Zeugniß von Gott, dann ließe sich schon eher erwarten, daß eine bloße Schrift als Auctorität genügt. Daher hänge Luthers Lehre von der Schrift und der Kirche mit seinen bisher entwickelten Verirrungen in der Lehre von der Erbsünde, mit seiner Lehre von der menschlichen Unfreiheit und der Alleinthätigkeit Gottes im Werke des Heils zusammen.

Digitized by Google

auch ihren Inhalt unmittelbar in sich aufnehme. Daher haben sie die vermittelnde, die Thätigkeit des Einzelnen leitende, Auctorität der Kirche verworfen, weil sie alles Menschliche verwerfen wollten, ohne zu befürchten, daß sich nun die Subjectivität des Glaubigen schrankenlos bewegen und mit dem objectiv Gegebenen sich verwechseln könne, ja ohne zu befürchten, daß sich nur überhaupt etwas Menschliches einmischen werde, weil sie dasselbe in ihrer Einbildung verworfen hatten. Diese Ansicht spreche sich auf die naivste Weise schon in der so oft wiederhohlten Behauptung aus, daß die heil. Schrift die Richterin in Glaubenssachen sey, wobei der Leser der heil. Schrift mit dieser selbst unbedenklich verwechselt, und das unmittelbare Uebergehen ihres Inhalts auf ihn ganz kindlich angenommen werde. Ausdrücklich sage aber auch Luther in seiner Schrift an die Böhmen von der Einsetzung der Kirchendiener, der Glaubige sey der freieste Richter aller seiner Lehrer, indem er inwendig von Gott allein belehrt werde. Wenn auch Luther später, besonders durch die wiedertäuferischen Auftritte, sich genöthigt gesehen habe, seine frühern Ansichten zu verbessern, und die unerläßlichen menschlichen Bemühungen, die Schrift recht zu verstehen, wieder hervorzuheben, so seyen doch dadurch nur Widersprüche entstanden, und man dürfe Luther auf keinen Fall die Meinung beilegen, daß der wahre Sinn der heiligen Schrift lediglich durch eine grammatisch-historische Erklärung erforscht werden könne. Nichts widerstrebe seinem ganzen System mehr: die Ansicht, das Göttliche durch menschliche Thätigkeiten gewinnen, und sich aneignen zu können, habe er ja eben für die Gottlosigkeit selbst gehalten. Seine Meinung sey nur diese gewesen: Gott habe uns durch sein inneres, ohne eigentliche menschliche Thätigkeit wirkendes, Machtwort am bloßen Vehikel der heiligen Schrift seine Lehre eingepflanzt; nach jenem innern Wort, dessen Wirkung das christliche Bewußtseyn sey, müsse sodann das äussere im Einzelnen erst erklärt werden. Anders, als auf diese Weise lassen sich die Worte Luthers: der Glaubige werde inwendig von Gott allein be-

Digitized by Google

lehrt, mit der stets festgehaltenen Forderung, daß ohne die heilige Schrift keine christliche Erkenntniß möglich sey, nicht in Uebereinstimmung bringen*). Diese Ansichten seyen von

*) In diesem Zusammenhang hat der Verfasser S. 303. 1. Ausg. sich nicht gescheut, sich für die Behauptung, die Reformatoren haben zur Aufschließung des wahren Schriftsinns die menschliche Beihülfe für unnöthig gehalten, auf die Erscheinung zu berufen, daß Carlstadt die Candidaten der Theologie aufgefordert, statt des Studirens ein Handwerk zu erlernen, um den menschlichen Geist nicht mit Dingen anzufüllen, die das Eindringen des Göttlichen nur verhinderten, und in dieser Absicht sich selbst zu Handwerkern begeben habe, um von ihnen in den wahren Sinn der heil. Schrift eingeführt zu werden. In derselben Absicht sey Melanchthon zu einem Bäcker in die Lehre gegangen. Schon in einer Abhandlung der theologischen Quartalschrift 1831. S. 607. hat der Verfasser diesen wichtigen Gegenstand sehr gemüthlich behandelt, und sich über Melanchthon dahin ausgesprochen, es mache seinem hervorragenden Scharfsinn Ehre, daß er, um dem Schriftworte: „im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod gewinnen" Genüge zu thun, den allerpaßlichsten Ort dazu auserwählt — den Backofen, wo die Gelegenheit zu schwitzen und der Broderwerb in der nächsten Beziehung zu einander stehen. Zum drittenmale aufgewärmt steht nun dieses abgeschmackte Mährchen auch in der zweiten Ausgabe der Symbolik S. 381. Mit diesem Namen darf nemlich diese Erzählung mit Recht benannt werden, da die Geschichtschreiber der Reformation zwar von Carlstadt melden, er habe sich mit Geringachtung der Studien in den Werkstätten der Handwerksleute nach dem Sinn der Schrift erkundigt, und sich auf Matth. 11, 25. berufen, in Beziehung auf Melanchthon aber, auf welchen es doch dabei hauptsächlich abgesehen ist, an der ganzen Sache kein wahres Wort ist. Die glaubwürdigsten Schriftsteller wissen nichts davon, und Joach. Camerarius hat sich in seiner Vita Melanchthonis noch nicht einmal veranlaßt gesehen, auch nur darauf Rücksicht zu nehmen. Die erste Veranlassung zu dieser albernen Lüge gab ohne Zweifel der im Jahr 1564. in Ingolstadt in hohen Ehren gestorbene Apostate Friedrich Staphylus, welcher zehen Jahre in Wittenberg, wie es scheint, in näherer Verbindung mit Lu-

Digitized by Google

den wichtigsten und entscheidendsten Folgen gewesen. Denn erstens habe ein äusseres christliches Lehramt gar nicht mehr

---

ther und besonders mit Melanchthon lebte, hierauf von dem protestantischen Glauben zum katholischen abfiel, und es sich nun nach der Weise der Apostaten zum angelegentlichsten Geschäft machte, die Protestanten auf die gehässigste Weise anzugreifen, und ihre Lehre als die „sentina omnium haereseum", unter welchen besonders auch der Manichäismus hervorgehoben wird, darzustellen. Diesen „schändlichen Mamelucken" nennt Seckendorf Hist. des Lutherth. S. 478. geradezu den Erfinder und ersten Verbreiter dieser Lüge. Doch verdient die Sache, nicht wegen ihrer Wichtigkeit an und für sich, sondern nur wegen der Bedeutung, die ihr Herr Dr. Möhler durch die wiederhohlte Aufnahme in seine Symbolik gegeben hat, noch etwas genauer ans Licht gezogen zu werden. Staphylus spricht in seiner Schrift vom Jahr 1558. Theologiae Martini Lutheri trimembris epitome (s. Frid. Staphyli, Caesarei quondam consiliarii, in causa religionis sparsim editi libri, in unum volumen digesti. Ingolstadt 1613. Seite 22. 27.) und in der Apologia recens aucta et recognita: de vero germanoque scripturae sacrae intellectu etc. (a. a. O. S. 331. f.) wiederhohlt davon, Carlsstadt und Melanchthon haben, während Luther auf der Wartburg war, vom Studium der Philosophie und der Wissenschaften abgerathen. Die zuletzt genannte Stelle, die ausführlichste, heißt wörtlich so: In ipsis nascentis novi hujus ipsorum Evangelii primis initiis, cum Lutherus etiamnunc, ut ipsi dictitabant, in sua Patmo versaretur, Philippus Melanchthon docuit, quandoquidem Christiani omnes θεοδίδακτοι, id est, divinitus edocti sunt, neminem debere philosophiae navare operam: Platonem, Aristotelem, Ciceronem, ejusque farinae philosophos alios, nonnisi frivolas quasdam imposturas, et commentitia hominum dogmata scripsisse et tradidisse: itaque eorum nequitias nullo pacto addisci debere, sed eas potius Vulcano permittendas (uti etiam plerique eorum fecere), planeque comburendas, sola autem lectitanda esse biblia, et meditanda: ex iis enim abunde suppeditaturum spiritum sanctum, quaecunque cuicunque tum ad temporariam tum sempiternam salutem scitu necessaria

Digitized by Google

begriffen werden können, und zweitens habe es auch der Ordination, als eines Sacraments, gar nicht mehr bedurft. Da

---

sint. Neque vero hominem e religione christianum id decere, ut studiis deditam ac otiosam degat vitam, sed scriptum esse Gen. 3.: *in sudore vultus tui vesceris pane tuo*, id est, ut ipsi interpretati sunt, aratorem, coriarium, lanionem, sartorem, vel alium quempiam opificem agas, atque ejusmodi perdiscendis et excolendis artibus mechanicis victum tibi tuisque parabis. Die Veranlassung zu diesem abscheulichen Irrthum habe Luther durch so viele Stellen in seinen Schriften gegeben. Es wird nun eine Stelle aus Luthers Schrift an den teutschen Adel angeführt, in welcher sich Luther auf die bekannte Weise über Aristoteles aussprach, und den Wunsch ausdrückte, ut libri Aristotelis Physicorum, Metaphysices, de Anima et Ethicorum, qui hactenus primas inter ejus lucubrationes sibi vindicarunt, prorsus aboleantur cum reliquis omnibus, qui rerum naturalium disciplinam jactitant, cum tamen ex iis nulla neque naturalium, neque spiritualium rerum possit hauriri notitia. — Ex his vero, fährt nun Staphylus fort, aliisque ejus farinae Lutheri scriptis, philosophiae contemptionem Carolostadius et Melanchthon hauserunt, atque anno 1522. auctoritate Germanici prophetae Lutheri eo tandem suis conatibus rem perduxere, ut locis non paucis, celebribusque oppidis studium philosophiae penitus obliteratum sit. Atque tametsi haec Melanchthonis partim etiam Lutheri oratio non modo ab omni humanitate abhorret, sed etiam plane pecuina et helluina est, — nihilominus ea tam immanis absurditas et prava opinio usque adeo in vulgus inorevit, et propagata atque in rem collata est, ut Wittenbergae plerique libros igni tradiderint, et pro sua quisque opportunitate ad artes mechanicas, agricolationem, alenda pecora et alia hujusmodi negotia sese contulerint, adeoque Carolostadius ipse haud procul Wittenberga in pagum se receperit, orationi, agro colendo et serendo sese addixerit, et per se Wittenbergam ligna pretio distrahenda intulerit, pleraeque etiam insignes urbes, atque in iis Vratislavia, scholas omnes occluserint, et annis aliquot sine praeceptoribus et juventutis institutione vastas reliquerint. Erst

Digitized by Google

sich Gott unmittelbar und innerlich auf eine ganz zweifellose Weise mittheilte, so sey ebendeßwegen kein menschlicher Leh-

---

Luther habe, als er von der Wartburg zurückkam, die Ordnung wiederhergestellt, Melanchthon zurechtgewiesen, und Carlstadt aus Wittenberg vertrieben. Unläugbar ist schon in dieser Darstellung alles gar sehr übertrieben. Bekannt ist allerdings, daß damals, als Luther noch auf der Wartburg war, die Zwickauer Propheten ihr Wesen in Wittenberg trieben, und Carlsstadt bereits seine berüchtigte Bilderstürmerei begonnen hatte, die Universität sich nicht in ihrem besten Flor befand, und die Folge davon war, wie auch Marheinecke Geschichte der teutschen Ref. 1. Th. S. 315. bemerkt, daß die Studenten zu Wittenberg sich allmählig verliefen, und von ihren Landesherrn abgefordert wurden. Allein von einer Theilnahme Melanchthons an allem diesem ist (seine bekannte Nachsicht gegen die Wiedertäufer abgerechnet) nirgends die Rede. In der Unterredung, die Luther auf dem Wege von der Wartburg nach Wittenberg in einem Dorfe bei Jena mit einigen jungen Schweitzern hatte, die nach Wittenberg reisten, um daselbst zu studiren (Marheinecke a. a. O. S. 323.), spricht Luther vielmehr davon, daß Melanchthon in Wittenberg sey, und die griechische Sprache lehre. So auffallend aber schon in dieser Beziehung die Wahrheit entstellt ist, so gibt doch eben diese Erzählung zugleich den überzeugendsten Beweis der Falschheit der von Herrn Dr. Möhler aufs neue in Schutz genommenen Angabe. Da Stayhylus so absichtlich alles hervorsuchte, was zum Nachtheil der Reformatoren und Melanchthons insbesondere gesagt werden konnte, da er, wo er einen scheinbaren Vorwand hatte, sich die größten Uebertreibungen erlaubte, so darf mit aller Wahrscheinlichkeit angenommen werden, daß er gewiß nicht, um Melanchthon zu schonen, die Sage von seinem Bäckerhandwerk mit Stillschweigen überging, sondern nur deßwegen, weil er darüber nichts mit gutem Grunde sagen konnte, und wenigstens soviel Schamgefühl hatte, eine so offenbare Unwahrheit nicht gerade in einer öffentlichen Schrift ins Publikum zu bringen. Man darf nur die angeführte Stelle, in welcher die Sache nothwendig hätte erwähnt werden müssen, lesen, um das argumentum ex silentio in diesem Falle ganz entscheidend zu finden. Gleichwohl möchte ich den genannten

Digitized by Google

rer überhaupt, noch weniger aber ein äusserlich beglaubigtes Lehramt nöthig gewesen: mit Einem Worte: Luther habe die

---

Staphylus von dem Verdacht eines nähern Antheils an dieser Verläumdung Melanchthons nicht freisprechen. Nicht lange nachher erzählte der Karthäuser-Mönch Laurentius Surius (ebenfalls ein Apostate und Reformationsfeind, welcher von allem, was die Reformatoren betrifft, mit „einer Wuth ohne Gleichen" spricht, um diesen von unserm Verfasser von den Reformatoren gebrauchten Ausdruck ohne Zweifel mit besserem Recht auf ihn anzuwenden) in seinem Commentarius brevis rerum in orbe gestarum ab anno 1500. usque in annum 1574. in der Kölner Ausg. vom Jahr 1602. S. 115. f. die Sache schon mit der Erweiterung, die Herr Dr. Möhler als den Hauptpunct betrachtet. Wir dürfen uns auch hier der Mühe nicht überheben, den wörtlichen Bericht beizusetzen. Er lautet so: Per id quoque tempus (i. J. 1522.) Luterus e Patmo sua, si superis placet, rediit Wittenbergam. Porro interim, dum ille abesset, mire ridiculum accidit Wittenbergae. Carolstadius enim et Melanchthon, praecipue Luteri discipuli et symmystae, hausta occasione ex scriptis Luteri, studiosis adolescentibus persuasere, non esse dandam operam philosophiae. Platonem, Aristotelem, Ciceronem et id genus alios nonnisi mera scripsisse commenta et imposturas, eoque libros eorum Vulcano consecrandos, uni sacrorum bibliorum lectioni vacandum, neque fas esse, hominem christianum literis deditam actitare vitam: faciendum omnibus, quod in Genesi dictum est: in sudore vultus tui vesceris pane tuo. Nemini dubium esse potest, quin ob stultissimam animi arrogantiam illi grandes Sophi ad tam absurdam et plus quam anilem delirationem devoluti sint, cum certum sit, magnam esse liberalium artem et philosophiae ad multa opportunitatem, modo quis recte et moderate illis utatur. Scripserat Luterus in libello ad germanicam nobilitatem, Aristotelis Physica, Methaphysica, Ethica prorsus aboleri debere. Ex hoc fonte hauserant hanc suam praeclaram doctrinam Carolstadius et Melanchthon. Et ut magis insaniam proderent suam, Carlstadius ex Archidiacono factus est agricola in rure Wittenbergensi, Melanchthon

Digitized by Google

altchristliche Idee von einem allgemeinen Priesterthum ergriffen, und entstellt auf seine Unternehmung angewandt. Das

in pistrino artem pistoriam meditabatur, plerique adolescentes, artium liberalium combustis libris, mechanica opificia complexi sunt. Denique hac prodigiosa illorum homuncionum temeritate eo res perducta est, ut multis locis scholae clausae tenerentur annis aliquot. At Luterus Wittenbergam e Patmo sua reversus, Philippum hoc nomine castigavit, Carlstadium ex ditione Wittenbergensi exegit, libroque edito asseruit, philosophiam in se bonam esse. Vergleichen wir diese Erzählung des Surius mit der des Staphylus, so fällt sogleich in die Augen, daß Surius alles beinahe wörtlich aus Staphylus entlehnt hat, nur erscheint hier zum erstenmal der Punct, um welchen es sich hier handelt, als weitere neue Zugabe. Bei dem genauen Verhältniß, das zwischen diesen beiden leidenschaftlichen Feinden der Sache der Reformation bestanden zu haben scheint (man vgl. nur mit welcher Bewunderung Surius in seinem Comment. S. 593. zum J. 1564. in welchem Staphylus starb, von den Verdiensten desselben spricht, und namentlich hervorhebt, daß er haereticorum mysteria novit ad unguem, quae paulatim statuerat ad omnium notitiam perferre, nisi eum mors impedivisset. Auch sind von ihm mehrere teutsch geschriebene Streitschriften des Staphylus ins Lateinische übersezt worden.), ist es keine zu gewagte Vermuthung, daß Surius, da er alles übrige aus der Erzählung des Staphylus genommen hat, demselben Gewährsmann, welcher ja in die Geheimnisse der Reformatoren so genau eingeweiht war, auch die weitere den Melanchthon betreffende Angabe zu verdanken haben mochte, so daß er nun zum erstenmal in einer Schrift ins Publicum brachte, was Staphylus vorerst nur mündlich zu äussern für gut fand. Für eine schamlose Lüge des Surius hat daher auch schon Selnecker in der Oratio hist. de initiis, causis etc. Conf. Aug. et de vita ac laboribus Lutheri Jena 1590. S. 26. diese Erzählung erklärt, zugleich aber auch bemerkt, daß ein anderer Philippus einen scheinbaren Vorwand gegeben habe, diese Abgeschmacktheit dem Namen Melanchthons anzuhängen. Idem homo (Carlstadt) alios quoque non malos ita occaecavit, ut quidam Quinctiliani publicus professor

Digitized by Google

Bedürfniß einer Gemeinschaft werde auf diese Weise ganz unbegreiflich, aber leicht begreife man, wie Luther, da er

---

Philippus artem pictoriam exercere inciperet, unde Pontificii aliqui Philippum Melanchthonem in tantum amentiae venisse scripserunt, ut desertâ vocatione et exustis libris suis mechanicas operas fecerit, quod mendacium Surii monachi nimis impudens est. Welche andere katholische Schriftsteller, ausser dem Jesuiten Maimbourg, welcher eben diese Erzählung in seiner Hist. du Lutheranisme Paris 1680. S. 65. aufzunehmen nicht unterliess, seitdem bis auf Herrn Dr. Möhler herab derselben gedacht haben, lassen wir billig dahingestellt. Die angeführten Zeugnisse genügen vollkommen, um den Grund der Sache gehörig zu durchschauen. Mögen es die beiden Ehrenmänner längst verschollenen Andenkens, Friedericus Staphylus und Laurentius Surius, dem Herrn Dr. Möhler noch jenseits danken, daß er eine neue Veranlassung gegeben hat, ihrer Verdienste hienieden zu gedenken. Apostaten, wie sie waren, natürliche Feinde der Kirche, die sie verlassen haben, kann es sie nur freuen, selbst einem Schriftsteller des neunzehnten Jahrhunderts als die tüchtigen Gewährsmänner erschienen zu seyn, um unter ihrer Auctorität eine längst vergessene Verläumdung als eine unzweifelhafte, hinlänglich beurkundete Thatsache aufs neue, in kurzer Zeit zum drittenmal, ins Publicum zu bringen. Wir in unserm Theile begnügen uns, den Verfasser an die von ihm selbst S. 254. 1. A. S. 290. 2. A., den Reformatoren gegenüber, gemachte Anforderung an geschichtliche Bildung zu erinnern, und die bescheidene Frage zu machen, ob vor der Bestätigung und wiederhohlten Verbreitung solcher Angaben nicht schon die Achtung vor einem Manne hätte zurückhalten sollen, in welchem doch jeder Gebildete, abgesehen von allem, was Katholiken und Protestanten trennen mag, einen der verdienstvollsten Beförderer der wissenschaftlichen Bildung zu verehren sich gedrungen fühlen muß? Der Mann selbst aber, welcher von jeher das unverdiente Schicksal gehabt hat, von so vielen Seiten auf die kleinlichste Weise verläumdet und angefeindet zu werden, steht mit seinem wohlerworbenen Ruhme zu hoch, um nicht auch ferner alle, die ihm durch solche Angriffe einen Theil seines Glanzes

Digitized by Google

die Auctorität der bestehenden Kirche gegen sich hätte, sich unmittelbar auf die Auctorität des in ihm wirkenden Gottes stützen mußte. Bald genug aber habe sich eine allgemeine Verwirrung herausgestellt, und schon die augsburgische Confession lehre daher, daß niemand öffentlich lehren dürfe, der nicht auf eine gesetzmäßige Weise berufen sey, in klarem Widerspruch mit den tiefsten Fundamenten von Luthers Lehre. Gewiß sey immerhin, daß die Lutheraner, ja der reifere Luther selbst, seine Grundansichten wenigstens practisch verworfen, und dadurch unzweideutig an den Tag gelegt haben, daß sie sie zwar zur Zerstörung einer bestehenden Kirche und zur Verwirrung aller Begriffe für ganz geeignet, aber zur Erbauung und Befestigung einer andern für völlig unbrauchbar hielten. Um eine solche zu gewinnen, habe man wieder ganz zu der so sehr bekämpften katholischen Weise zurückkehren müssen. Nach allem diesem könne nun die Kirche dem lutherischen Begriff zufolge nichts anders seyn, als eine unsichtbare Gemeinschaft, da gar kein vernünftiger Zweck von einer sichtbaren Kirche mehr gedacht werden könne. Da aber Luther gleichwohl auf einmal, ohne irgend einen ausreichenden, in seinem System gelegenen, Grund, menschliche Lehrer auftreten lasse, so werde die Kirche eine sichtbare, erkennbare, und es begegnen uns die übel zusammenhängenden Vorstellungen von Gott, dem einzigen Lehrer, und einem menschlichen Lehrer, der so eigentlich doch nicht recht entbehrt werden könne, aufs Neue in der Gestalt, daß die unsichtbare Kirche doch auch eine sichtbare sey. Daß sie nach der augsb. Confession Art. VII. dort sey, wo das Evangelium in rechter Weise gelehrt, und die Sacramente in rechter Weise ausgespendet werden, vermehre nur das Wunderliche der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unsichtbare seyn soll, auch eine sinnlich erkennbare seyn müsse. Nun erst glaubt der Verfasser im Stande zu seyn, die Differenzen zwischen

---

entziehen zu können meinen, weit zu überstrahlen, und von den Luftstreichen seiner Neider und Verächter unberührt zu bleiben.

Digitized by Google

der katholischen und lutherischen Betrachtungsweise auf einen kurzen, genauen und bestimmten Ausdruck zurückzubringen. Die Katholiken lehren: die sichtbare Kirche ist zuerst, und dann kommt die unsichtbare, jene bildet erst diese. Die Lutheraner sagen dagegen umgekehrt: aus der unsichtbaren geht die sichtbare hervor, und jene ist der Grund von dieser. In diesem scheinbar höchst unbedeutenden Gegensatze sey eine ungeheure Differenz ausgesprochen. Nach den Katholiken sey das Reich Gottes von aussen zu den Menschen gekommen, durch ein äusseres Zeugniß werde die äussere Offenbarung in ihrer Wahrheit, Reinheit und Ganzheit erhalten. Ganz anders aber sey es nach Luther. Zuerst sey das christliche Bewußtseyn, dann komme erst das äussere Wort. Die Kirche sey eine Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht verkündet werde, vor allem seyen mithin Heilige vorhanden, deren Ursprung, Herkunft und Werden ganz unbekannt sey, dann predigen sie: das Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen, des Aeussern zum Innern, des Herrn zu den Aposteln, der Apostel zu ihren Schülern sey völlig verkehrt worden. Das Kriterium der Wahrheit sey nach Luther lediglich das Zeugniß des heiligen Geistes, die äussere Auctorität der Kirche habe sich ihm in eine innere verwandelt, in consequenter Folge hätte er zulezt einen äussern historischen Christus, eine äussere Offenbarung als unpassend abweisen müssen. Nur den fanatischen Secten gegenüber habe er das äussere Wort noch festgehalten, woher sodann das stete Schwanken zwischen der Annahme einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche, dem äusseren und inneren Wort, bei Luther und in der nachfolgenden Geschichte der Lutheraner, nur mit dem Unterschied, daß statt der mystischen Richtung Luthers bei seinen spätern Bekennern das verständige Element vorherrschend wurde. Weil die Subjectivität entscheiden sollte, was historisches Factum sey, erblicken wir so zahllose Variationen der Lehre Christi: was einem jeden wahr dünckte, lege er sogleich auch dem Heilande in den Mund, und so sey es dahin gekommen, daß die Offenbarung in Christo lä-

Digitized by Google

cherlich geworden sey. Alles dieß habe seinen lezten Grund darin, daß Luther nie klar geworden sey, was es heiße: das Wort ist Fleisch, ist Mensch geworden. Demungeachtet sey Luthers Begriff von der Kirche nicht falsch, nur einseitig. Daß sie aus Heiligen bestehen solle, sey ja ihr höchster und lezter Zweck, und das Innere der Kirche denn doch das Wichtigste. Auch die Nothwendigkeit, daß eine von Gott unmittelbar ausgehende Offenbarung auch eine göttlich gegründete Kirche erheische, habe er richtig eingesehen, nur lasse er aus der innern Kirche die äussere hervorgehen. Aber selbst der Satz, daß die innere Kirche zuerst zu setzen sey, und dann erst die äussere, habe eine vollkommen wahre Seite, wodurch Luther getäuscht worden sey, diese nemlich, daß wir nicht eher lebendige Glieder der äussern Kirche seyen, als bis wir der innern angehören, dann werde das Innere auch wieder äusserlich. Um aber mit der bestehenden äussern Kirche zu brechen, habe er die innere schlechthin zuerst setzen, und sich als unmittelbaren Gottesgesandten betrachten müssen. Dadurch sey er in die größten Inconvenienzen verfallen, indem er einerseits nach der Ansicht, die er von sich als einem göttlich inspirirten Evangelisten gewonnen hatte, verlangte, daß die bei ihm von Innen als Gottesstimme nach Aussen vorgedrungene Lehre gerade auch nur wieder von den Seinigen reproducirt werden dürfe, und somit sein eigenes Princip vernichtete, andererseits, wenn er dieses festhielt, und jeden, wie sich selbst, als innerlich unmittelbar von Gott belehrt betrachtete, die entgegengesezteſten Doctrinen zum Vorschein kommen lassen mußte und sich selbst Lügen strafte. Aus dieser Klemme haben sich seine Anhänger bis heute nicht zu befreien gewußt. Zum Schlusse bezeichnet der Verfasser noch als negative Bestimmungen der Lutheraner in Betreff der Kirche, daß sie den Primat, oder das Papstthum, und die dogmatische Tradition verwerfen. Das Erstere sey deßwegen ganz begreiflich, weil das Papstthum für sie nur die Einheit der schroffsten, schneidendsten und unversöhnlichsten Widersprüche darstellen konnte, was wirklich nur der Antichrist ver-

Digitized by Google

möchte, das Leztere sey eine nothwendige Folge davon, daß sie das objectiv historische Christenthum ganz in ihre Subjectivität hineinzogen.

Schon diese einfache Zusammenstellung der Hauptsätze, in welchen der Verfasser die lutherische Lehre von der Kirche darlegt, muß es sogleich klar machen, wie unzusammenhängend, und sich selbst widersprechend der hier dargelegte Begriff der Kirche ist, aber ebendamit auch jedem Unbefangenen sogleich die Ueberzeugung gewähren, daß der Widerspruch kein gegebener und nachgewiesener, sondern nur ein gemachter und aufgedrungener ist. Gesezt auch, Luther habe in dieser Lehre in der ersten Zeit manches behauptet, was später als unhaltbar erschien, und entweder von ihm selbst, oder von andern berichtigt und verbessert wurde, wie es sich ja bei Lehren, die einer gänzlichen Umgestaltung bedurften, kaum anders denken läßt, als daß sie erst allmählich sich bildeten, und entwickelten, und nach allen Seiten hin zum klaren Bewußtseyn kamen, wäre es nicht gegen Recht und Billigkeit, das Spätere in seinem Verhältniß zum Frühern nicht aus dem Gesichtspunct der Verbesserung, sondern nur des Widerspruchs zu betrachten, und wenn die frühere, der Verbesserung noch bedürfende, Behauptung in einer Privatschrift Luthers sich findet, die verbesserte Lehre aber in einer öffentlichen Bekenntnißschrift, das Eine wie das Andere als symbolische Lehre der lutherischen Kirche aufzustellen? Allein es ist hier nicht einmal ein positiver Widerspruch in den Behauptungen Luthers, keine nachfolgende Berichtigung des früher Aufgestellten, kaum eine vollständigere Entwicklung des Ursprünglichen zuzugeben. Das Wesentliche des protestantischen Begriffs der Kirche trat in Luther sogleich mit klarem Bewußtseyn hervor, es war von seiner großen That unzertrennlich, und alle Widersprüche, die ihm auch hier aufgebürdet werden sollen, sind auch hier bloße Mißverständnisse des Verfassers. Die ganze Begriffsverwirrung, in welcher sich der Verfasser bewegt, mußte nothwendig dadurch entstehen, daß die beiden einfachen Begriffe, Priorität der Zeit und Priorität

Digitized by Google

des innern Werths, verwechselt werden, während doch schon eine „ganz kindliche" Betrachtung hätte zeigen können, daß das, was der Zeit nach das Erste ist, nicht gerade auch absolut, seiner innern Bedeutung nach, das Erste seyn muß. Allein der Verfasser schließt so: nach Luther ist die unsichtbare Kirche das Erste und Wesentlichste, also ist sie ihm auch der Zeit nach das Erste, und die sichtbare Kirche entsteht erst aus der unsichtbaren, oder das Aeussere aus dem Innern, und nun geht es in rascher unaufhaltbarer Folge fort, also gibt es nach Luther kein christliches Lehramt, und kein Sacrament der Ordination, also kommt das Reich Gottes nicht von aussen, also gibt es auch keine äussere Offenbarung, keinen historischen Christus, keine Menschwerdung des Worts, sondern nur ein christliches Bewußtseyn und eine unmittelbare göttliche Belehrung. Wie ganz anders gestaltet sich sogleich alles, sobald nur das Eine festgehalten wird, daß die unsichtbare Kirche zwar dem Begriff nach über der sichtbaren steht, aber deßwegen nicht auch der Zeit nach ihr vorangeht, und welche vergebliche zwecklose Mühe hat sich der Verf. gemacht, wenn er S. 349. und 526. 1. A. S. 398. 405. 2. A. den Protestanten erst beweisen zu müssen glaubt, daß das Reich Gottes, als es Christus zu verkündigen begann, von aussen zu den Menschen kam, und zwar zuerst zu den Aposteln, die sodann das Evangelium verkündigten und wieder Jünger bestellten, die gleich ihnen die Heilslehre weiter verkündigten, und daß so fort und fort aus der sichtbaren Kirche die unsichtbare hervorging, daß dieses Reich Gottes in uns beginnt, wächst und reift nur, wenn es uns äusserlich zuerst entgegentritt, und uns in sich aufzunehmen die ersten Schritte macht, daß die äussere Anregung, Belehrung und Erziehung stets die erste Bedingung des innerlich Erregt-, Gelehrt- und Erzogenwerdens ist, daß aber, wenn das Aeussere ein Inneres geworden, das Innere auch wieder äusserlich wird? Ist denn alles dieß jemals von Luther geläugnet worden, oder ist es überhaupt den Protestanten jemals in den Sinn gekommen, zu behaupten, daß man

Digitized by Google

mit dem Christenthum anders als auf dem Wege der äussern Mittheilung bekannt werden könne? Ist denn nicht alles dieß unmittelbar schon in dem Einen Grundsatz enthalten, welchen die Protestanten von Anfang an als den höchsten voranstellten, daß nur das Evangelium und die heil. Schrift die objective Erkenntnißquelle der christlichen Wahrheit sey? Der richtige Gesichtspunct mußte daher nothwendig durchaus dadurch verrückt werden, daß der Verfasser von einer Voraussetzung ausging, von welcher das gerade Gegentheil auf die unläugbarste Weise stattfindet. Stellt sich nun aber diese Voraussetzung schon bei dem ersten Blick in ihrer völligen Unhaltbarkeit dar, so fällt ebendamit auch jener Gegensatz, in welchem der Verfasser die Differenzen zwischen der katholischen und lutherischen Betrachtungsweise auf den bestimmtesten Ausdruck zurückbringen will, und in welchem er eine so ungeheure Differenz ausgesprochen findet, von selbst hinweg, daß nemlich nach den Katholiken die unsichtbare Kirche aus der sichtbaren, nach den Lutheranern aber die sichtbare aus der unsichtbaren hervorgeht. Hierüber kann zwischen den Katholiken und Lutheranern der Natur der Sache nach keine Verschiedenheit der Ansicht seyn, aber ebendeßwegen wissen wir nach dem Bisherigen noch gar nicht, worin denn der eigentliche Gegensatz besteht. Der Verfasser nimmt jedoch noch eine andere Voraussetzung zu Hülfe, um zu beweisen, daß der lutherische Begriff der Kirche kein anderer seyn könne, als der von ihm angegebene, den Satz, daß der Glaube lediglich Gottes That sey, woraus folgen soll, daß die heilige Schrift allein als Quelle, Norm und Richterin in Glaubenssachen anzusehen sey. Allein auch dadurch kommen wir der Wahrheit nicht näher. Es sind zwei Lehrsätze des lutherischen Systems in einen Zusammenhang gebracht, in welchem sie im System selbst nicht stehen. Der Glaube wird zwar durch eine göttliche Thätigkeit im Menschen bewirkt, aber daraus folgt nicht, daß der Glaube eine unmittelbare Folge der Erkenntniß des göttlichen Worts aus der heiligen Schrift ist, oder mit derselben unmittelbar verbunden ist. Die Erkennt-

Digitized by Google

niß des göttlichen Worts aus der heiligen Schrift ist zwar die Bedingung, die vorausgesezt werden muß, wenn der Glaube entstehen soll, der Glaube selbst aber entsteht durch eine zu der Wirkung des äussern göttlichen Worts erst hinzukommende innere göttliche Wirkung. Deßwegen läßt der Verfasser selbst den lutherischen Lehrsatz vom Glauben als einer Gottesthat sogleich wieder fallen, und hält sich nur an die Behauptung, daß die heilige Schrift die Richterin in Glaubenssachen sey, womit das unmittelbare Uebergehen des Inhalts der Schrift auf den Leser derselben behauptet werden soll. Mit welchem Recht wird aber hier angenommen, daß durch jenen Grundsatz von der heiligen Schrift, als der ausschließlichen Erkenntnißquelle des göttlichen Worts, irgend etwas ausgeschlossen sey, wodurch die Erkenntniß und das Verständniß des Inhalts der heiligen Schrift vermittelt werden muß? Da, wenn sogar mit jenem Grundsatz zugleich auch schon dieß gesagt wäre, daß der Inhalt der Schrift ohne eine besondere göttliche Einwirkung nicht richtig erkannt und aufgefaßt werden kann, so würde doch daraus jene Folgerung nicht mit Recht gezogen werden können, da sich die göttliche Thätigkeit auch vermittelnder Ursachen bedienen, und durch sie bedingt seyn kann, weßwegen auch, was der Verfasser über das Entbehrliche und Zwecklose der gelehrten Auslegung der Schrift, einer grammatisch-historischen Erklärung derselben, nach Luthers Ansicht sagt, als völlig unbegründet erscheint. Durch alles dieß wird demnach nichts gewonnen, und es bleibt uns nur das Eine, das wir festhalten können, daß nach der lutherischen Lehre die unsichtbare Kirche über der sichtbaren steht, oder die wahre Kirche nicht die sichtbare, sondern nur die unsichtbare ist. Aber dagegen sollte man keinen Widerspruch von dem Verf. erwarten, da derselbe S. 326. 1. A. S. 405. 2. A. selbst sagt: „wir sind nicht eher lebendige Glieder der äussern Kirche, als bis wir der innern angehören, das von aussen Dargebotene muß in und von uns reproducirt, das Objective subjectiv geworden seyn, ehe wir uns als wahre Genossen der christlichen Kirche zu betrachten berechtigt sind, insofern ist

Digitized by Google

freilich die unsichtbare Kirche der sichtbaren vorauszusetzen, und diese wird ewig aus jener erneuert." Wird auch dabei noch hinzugesetzt, daß das Innere auch wieder äusserlich werden müsse, so ist es doch auch in dieser Beziehung nur das Innere, das dem Aeussern seinen Werth gibt. Ist es also vielleicht die Unmöglichkeit, daß die unsichtbare Kirche zugleich eine sichtbare ist, um was es sich hier handelt? Auch dieß sollte man kaum für möglich halten, da doch die Katholiken selbst sowohl eine sichtbare als eine unsichtbare Kirche behaupten, und beide Theile auch darin mit einander einverstanden sind, daß die unsichtbare Kirche sich aus der sichtbaren erzeugt. Und doch ist es eben jener Punct, welcher vom Verf. zum Gegenstand seiner Polemik gemacht wird. In der Schrift Luthers gegen Ambrос. Catharinus, wird S. 324. 1. A. S. 392. 2. A. gesagt, trete uns die seltsame Verbindung der Vorstellungen, die dem lutherischen Begriff der Kirche zu Grunde liegen, aufs Sprechendste entgegen. Luther gestehe, daß die Kirche eine lediglich innere seyn müsse, setze dann aber hinzu: das nothwendige Merkmal, woran wir sie erkennen, und das wir auch haben, sey die Taufe und das Abendmahl, und vor allem das Evangelium, wodurch die Kirche offenbar in die Erscheinung falle, und mithin nicht ganz und in allweg im Geiste sey. Noch treffender beschreibe die augsburgische Confession die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sacramente recht ausgespendet werden, so daß sie, inwiefern sie nur aus Heiligen bestehen soll, lediglich unsichtbar sey, denn die Heiligen kenne niemand als Gott allein, inwiefern aber doch in ihr gelehrt und getauft und der Leib des Herrn dargereicht werde, es nicht vermieden werden könne, sichtbar zu seyn. Das Wunderliche in der Forderung, daß die Kirche, die nur eine unsichtbare seyn soll, weil nur eine geistige, doch auch eine sinnlich erkennbare seyn müsse, werde durch den Beisatz, daß sie dort sey, wo das Evangelium in rechter Weise gelehrt, und die Sacramente in rechter Weise ausgespendet werden, nur noch vermehrt. Denn entweder sollte aus dem Umstan-

Digitized by Google

de, daß ein Heiliger, d. h. ein von Gott allein zum Lehramte Zugerichteter (!), predigt, geschlossen werden, daß seine Lehre die rechte sey, oder aber aus seiner rechten Lehre, daß er ein Heiliger sey. Das Erste sey nicht möglich, weil aus einem Ungewissen nichts Gewisses abgeleitet werden möge, das Zweite würde voraussetzen, daß derjenige, der die wahre Lehre Christi kennen zu lernen wünscht, und darum ein Kennzeichen derselben fordert, die wahre Lehre schon besitzt, und darum keines Merkmals bedarf. Es frage jemand doch nur nach der wahren Kirche Christi, weil er zum Besitz der wahren Lehre Christi gelangen möchte, werde ihm also die Antwort ertheilt, dort sey die wahre Kirche, wo die wahre Lehre sey, so werde offenbar eine Antwort gegeben, die nichts anderes als die Frage selbst sey, d. h. es werde Nichts geantwortet. Mit andern Worten wird hiemit eigentlich gesagt: wenn man einmal die unsichtbare Kirche als die wahre betrachte, so lasse sich kein Merkmal angeben, das auch die sichtbare Kirche als die wahre darstelle, oder in ihrem Zusammenhang mit der unsichtbaren erscheinen lasse. Die Lehre könne ein solches Merkmal nicht seyn, weil derjenige, welcher die wahre Lehre als solche erkennen sollte, die wahre Lehre zuvor schon besitzen müßte. Wenn nun aber, ist hier sogleich zu erwidern, der Katholik deßwegen behauptet, daß die wahre Lehre nur durch die Vermittlung der Kirche erkannt werden könne, so müßte ja auch, wer die Kirche als die wahre erkennen will, zuvor schon die Idee der wahren Kirche haben, oder ein Merkmal dessen, wornach er fragt. Irgend etwas muß als das Erste vorausgesezt werden, das als Kriterium der Wahrheit dient, und die Erkenntniß derselben bedingt. Ist nun dieß in Ansehung der Kirche keine Unmöglichkeit, so kann es auch in Ansehung der Lehre nicht anders seyn, wie denn auch keineswegs einzusehen ist, was in der Behauptung Widersprechendes enthalten seyn soll, daß das Evangelium oder Wort Gottes objectiv aus sich selbst d. h. durch die innern und äussern Gründe, die seine Göttlichkeit beweisen, oder durch das in demselben sich aussprc-

Digitized by Google

chende Zeugniß des heiligen Geistes, und das ihm im Innern des Menschen entgegenkommende Zeugniß des Geistes in seiner Göttlichkeit soll erkannt werden können. Was aber von dem Kriterium der Lehre gilt, gilt auch von dem Kriterium der Gebräuche, und es ist demnach allerdings nicht blos die unsichtbare Kirche die wahre, sondern es kann auch eine sichtbare Kirche geben, die nach bestimmten Merkmalen, die sich in ihr nachweisen lassen, als die wahre zu prädiciren ist. Nur ist dabei zwischen der Kirche in ihrer Objectivität und den einzelnen ihr angehörenden Mitgliedern wohl zu unterscheiden. Denn wenn die Protestanten die wahre Kirche deßwegen eine unsichtbare nennen, weil daraus, daß einer Mitglied der sichtbaren Kirche ist, noch nicht folgt, daß er ein wahrer Christ ist, so bestimmen sie das Wesen der wahren sichtbaren Kirche nicht nach Merkmalen, die auf die Mitglieder der sichtbaren Kirche selbst angewendet werden, sie sagen nicht, wer dieß oder jenes bekennt und thut, ist ein wahrer Christ, und man kann daher von jedem Einzelnen sagen, ob er ein wahrer Christ und ein Mitglied der wahren sichtbaren Kirche ist, sondern sie sagen ganz objectiv, die wahre Kirche ist nur da, wo das Evangelium und die Sacramente in der rechten Art und Weise sind, diese rechte Art und Weise aber läßt sich aus der Schrift selbst erkennen. Das Evangelium und die Sacramente können allerdings sich nicht erhalten, wenn es nicht in der sichtbaren Kirche auch Mitglieder der wahren Kirche gibt, solange dieß aber von keinem Einzelnen mit untrüglicher Gewißheit behauptet werden kann, ist es nur die Sache, die als externa nota ecclesiae, ohne alle Beziehung auf die einzelnen Subjecte, die die Kirche bilden, festgehalten werden kann. Ein solches vermittelndes Band muß aber nothwendig angenommen werden*), wenn

*) Deßwegen wird in der Apologie der augsb. Confession Art. IV. De eccl. S. 148. ausdrücklich gesagt: Neque vero somniamus nos Platonicam civitatem, ut quidam impie cavillantur. Sed dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet, vere credentes

Digitized by Google

zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche ein wahrer Zusammenhang bestehen, und diese ihre Mitglieder aus jener erhalten soll. Erhellt nun aber hieraus, daß wenn auch die wahre Kirche nur eine unsichtbare ist, gleichwohl von gewissen Merkmalen und Kennzeichen die Rede seyn kann, die auch die sichtbare Kirche als die wahre prädiciren, oder in ihrem Zusammenhang mit der unsichtbaren erscheinen lassen, so sieht man nicht, mit welchem Grunde der Verfasser gegen die Behauptung der Protestanten polemisirt, daß die wahre Kirche in dem angegebenen Sinne auch eine sichtbare sey, und es scheint sich hinter diese Polemik vielmehr die Behauptung zu verstecken, daß die wahre Kirche in einem weit reellern Sinne, als von den Protestanten geschieht, als die sichtbare geltend gemacht werden müsse. Ehe wir aber auf die Erörterung des katholischen Begriffs der Kirche übergehen, müssen wir in Hinsicht des protestantischen Begriffs derselben noch einige Bestimmungen hervorheben, auf welche in der bisherigen Beurtheilung der vom Verf. gegebenen Darstellung noch nicht genug Gewicht gelegt werden konnte.

Nach dem protestantischen Begriff der Kirche ist die wahre Kirche unsichtbar, sie ist nur eine Gemeinschaft der Heiligen, und hängt mit der sichtbaren Kirche nur durch gewisse äußere Zeichen und Merkmale zusammen. Deßwegen kann es keine sichtbare Kirche geben, die sich als die allein seligmachende geltend machen könnte, außer sofern sie die objectiven Mittel und Bedingungen der Seligkeit enthält. Da aber die Gemeinschaft mit einer solchen Kirche, in welcher das Evangelium recht gelehrt und die Sacramente recht verwaltet werden, den, der

ac justos, sparsos per totum orbem, et addimus notas, puram doctrinam evangelii et sacramenta. Et haec ecclesia propria est columna veritatis. Retinet enim purum evangelium, et ut Paulus inquit, fundamentum, hoc est veram Christi cognitionem et fidem. Ein platonischer Staat, oder eine durchaus unsichtbare würde die Kirche nur dann seyn, wenn es auch an den externae notae fehlen würde, die ihre Realität beurkunden.

Digitized by Google

ihr angehört, noch nicht zu einem wahren Mitglied der wahren Kirche macht, so hat diese Gemeinschaft immer nur einen äußern Werth, und es kann für den Einzelnen keine schlechthin bestimmende Auctorität geben, die von der äußern sichtbaren Kirche ausgeht. Der Gesammtheit der Mitglieder, die die sichtbare Kirche bilden, kann eine solche Auctorität nicht zukommen, da es, wie in Ansehung jedes Einzelnen, so auch in Ansehung Aller zusammen, völlig ungewiß ist, ob sie als Mitglieder der sichtbaren Kirche auch Mitglieder der wahren Kirche sind. Die Auctorität der sichtbaren Kirche ist daher immer nur eine menschliche, trügliche, welcher der Einzelne ohne Gefahr des Irrthums in Sachen des Glaubens sich nicht unbedingt unterwerfen kann. Jedes durch die sichtbare Kirche begründete Verhältniß der Abhängigkeit kann nur ein solches seyn, das auf der freien Ueberzeugung des Einzelnen beruht, und es ergibt sich hieraus für jeden Einzelnen in Allem, was sich auf die religiöse Ueberzeugung bezieht, das volle Recht der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von äußerem Zwang. Welchen Werth könnte denn auch an sich schon ein anderes Verhältniß haben, da jeder die Freiheit des Einzelnen aufhebende Zwang nur ein äußeres Verhältniß begründen würde, das über das Innere, wodurch allein die Gemeinschaft mit der wahren Kirche vermittelt werden kann, keine Bürgschaft zu geben im Stande ist. Es begreift demnach die protestantische Lehre von der Kirche, der Begriff der wahren Kirche, welchen sie aufstellt, und was sie über das Verhältniß der sichtbaren und unsichtbaren Kirche lehrt, den höchsten Grundsatz in sich, auf welchem der Protestantismus beruht, den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, oder den Grundsatz, daß jeder Einzelne in allem, was sich auf sein Verhältniß zu Gott und Christus bezieht, keiner äußern Vermittlung bedarf, weil auch die durch die sichtbare Kirche gegebene Vermittlung ihn nur von einer menschlichen Auctorität abhängig machen würde. An diesen Grundsatz schließt sich nun aber sogleich jener andere von der ausschließlichen Auctorität der heiligen Schrift an. Die Verwerfung jeder menschlichen Auctorität geht nur

Digitized by Google

von der Anerkennung der Nothwendigkeit aus, sich in Sachen des Glaubens keiner andern als einer über jede Gefahr menschlichen Irrthums erhabenen Auctorität zu unterwerfen; an die Stelle der menschlichen Auctorität tritt daher die göttliche und das in der heiligen Schrift enthaltene Wort Gottes ist die einzige und nothwendige Vermittlung des lebendigen Verhältnisses, in welchem der Einzelne zu Gott und Christus stehen soll. Durch dieses Verhältniß des Einzelnen zur Schrift ist jedoch nichts gesetzt, was ihn entweder zu sehr über die Sphäre seiner Subjectivität erhebt, oder zu sehr in derselben abschließt. Das Erstere findet nicht statt, weil es eine durchaus ungegründete Behauptung ist, daß mit dem Grundsatz von der ausschließlichen Auctorität der Schrift auch ein unmittelbares Uebergehen des Inhalts der Schrift auf den Leser angenommen werde, daß der Glaubige mit Ausschluß aller mitwirkenden menschlichen Thätigkeit, sey sie die des Glaubenden selbst, oder anderer Menschen, nur von Gott belehrt werde, und darum untrüglich sey, weil er nur von Gott belehrt, ohne irgend ein menschliches Zuthun, wodurch allein der Irrthum entstehen könnte, schlechthin irrthumlos für sich allein sey (S. 312. 1. A. S. 390. 2. A. vergl. S. 300. 1. A. S. 377. 2. A. und S. 331. 1. A. S. 412. 2. A., wo sogar gesagt wird, Luther habe den Christen zu einem in sich selbst abgeschlossenen, allgenügsamen, alle seine höhere Bedürfnisse aus eigener innerer Geistesfülle befriedigenden Wesen gemacht, wie wenn Luther, wie die Wahrheit der sichtbaren Kirche, so auch jede Beziehung des historischen Christenthums auf den Menschen geläugnet hätte). Zur Widerlegung dieser Behauptung, die auch schon deßwegen ganz unprotestantisch wäre, weil der Protestant consequenter Weise ebenso wenig einen Zustand absoluter Irrthumslosigkeit annehmen kann, als er einen Zustand absoluter Unsündlichkeit annimmt, und das Göttliche, auch wenn es sich mit der zweifellosesten Zuversicht des Glaubens und der höchsten Ueberzeugungskraft der Wahrheit, wie in Luther selbst, ausspricht, doch immer nur durch das Menschliche vermittelt werden und in der Form des menschlichen Bewußtseyns sich aussprechen läßt, ist hier nichts

Digitized by Google

weiter hinzuzusetzen. Aber auch jenes Andere, die Besorgniß, daß bei dem freigegebenen Verhältniß des Einzelnen zur Schrift jeder sich zu sehr in seiner eigenen Sphäre abschließen, und die Objectivität der Wahrheit in der Subjectivität und Vielheit der Individuen untergehen möchte, hat, so scheinbar es sich darstellen kann, keinen tiefern Grund. Will man den Einzelnen, sofern er Glied der Kirche im protestantischen Sinne ist, als eine in sich abgeschlossene, allgenügsame Monade betrachten (S. 308. 1. A. S. 385. 2. A.), so vergesse man nicht, daß, wo Monaden sind, auch eine prästabilirte Harmonie ist. Man müßte ein sehr schwaches Vertrauen zu der sich von selbst aufdringenden objectiven Macht der Wahrheit und der Empfänglichkeit des menschlichen Gemüths für dieselbe, oder zu dem in der christlichen Kirche waltenden göttlichen Geiste haben, wenn man glauben wollte, die Erkenntniß der christlichen Wahrheit und die Erforschung des wahren Sinnes der Schrift könne jemals so schwankend und zweifelhaft werden, daß die Einheit und Gemeinschaft des Glaubens völlig unmöglich wäre. Die Geschichte der protestantischen Kirche hat in ihrem ganzen Verlauf seit ihrem ersten Beginne bisher das Gegentheil bewiesen. So wenig alle Versuche, dergleichen auch in der protestantischen Kirche oft genug im Widerspruch mit den wahren Principien derselben gemacht wurden, durch äußere Mittel eine allgemeinere Uebereinstimmung zu erzwingen, jemals den gewünschten Erfolg haben konnten, so wenig hat die größte Freiheit des Glaubens und Gewissens die Einheit und Uebereinstimmung des Glaubens, soweit sie, wofern wir nur das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden wissen, als objective Grundlage einer kirchlichen Gemeinschaft nöthig ist, aufgehoben. So oft das Princip der Trennung und subjectiven Willkühr über das Princip der Einheit das Uebergewicht zu erhalten schien, hat das nie verschwundene gesunde Leben der Kirche immer wieder von selbst die wünschenswerthe Abhülfe gebracht. Perioden der Auflösung und Zerrissenheit erscheinen auf dem Standpunkte der höhern Betrachtung nur als Durchgangsmomente zur vollkommenern Realisirung der Idee

Digitized by Google

der Kirche, und in der größten Freiheit der individuellen Richtung hat sich immer auch wieder das Bedürfniß der Gemeinschaft herausgestellt. Wie läßt sich daher die Möglichkeit desselben in Zweifel ziehen, da es die Wirklichkeit bezeugt? „Das Bedürfniß der Gemeinschaft (sagt der Verfasser S. 308. 1. A. S. 383. 2. A.), welches in jedem Menschen sich ausspricht, und in dem Christen am lebhaftesten hervortritt, wird ganz unbegreiflich, wenn ein jeder für sich, einem Gotte gleich, alles weiß, alle Wahrheit und alles Leben in sich selbst besitzt, sich selbst nach jeder Beziehung in allweg genügt. Alles gemeinsame Leben entsteht und besteht nur durch das Gefühl oder die klare Erkenntniß der Bedürftigkeit und Mangelhaftigkeit unserer selbst, und die dadurch bedingte Einsicht, daß nur in der Verbindung und dem engsten Anschließen an andere die eigene Beschränktheit gehoben werden könne. Aus Luthers Auffassung des Christen läßt sich nicht einmal mehr begreifen, warum dieser auch nur eines Lehrers bedarf, und warum eine Gemeinde, von welcher jedes einzelne Glied zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse hinlängliche Kraft besitzt, einen solchen aufstellen solle*)." Die einfachste Antwort hierauf liegt in der

*) In bitterm Tone läßt sich der Verf. aus Veranlassung des Obigen S. 308. 1. A. S. 383. 2. A. über Luther's Schrift an die böhmischen Brüder (De instituendis ministris ecclesiae ad clarissimum senatum Pragensem Bohemiae vom J. 1523.) vernehmen. Die ekelhafteste Volksschmeichelei wird dieser in ächt demagogischer Weise geschriebenen Schrift schuldgegeben. Es ist allerdings nicht zu läugnen, die Ausdrücke sind nicht sehr zierlich, in welchen Luther von der katholischen Ordination als einer bloßen Schmiererei und Schererei spricht (doch mehr nur in der teutschen Uebersetzung des Paulus Speratus Walch. Ausg. Bd. X. S. 1809., an die sich der Verfasser hier hält, die Ausdrücke des lateinischen Originals unctio, unctura, rasura nehmen sich schon besser aus), und es muß sich dadurch jeder, der einmal das Wesen des Christenthums in solche Dinge zu setzen gewohnt ist, tief verletzt fühlen, um so gründlicher hat dagegen auch Luther den Begriff des allgemeinen christlichen Priesterthums entwickelt, und eben dieß ist es, woran der

Digitized by Google

Hinweisung auf die factische Realität der Geschichte, und es kann daher nur als ein eigener Gedanke erscheinen, einer schon drei Jahrhunderte bestehenden kirchlichen Gemeinschaft die Möglichkeit der Existenz abzusprechen, oder sie nur aus einer unerklärbaren Inconsequenz ableiten zu wollen. Ohne uns durch solche Bedenklichkeiten in dem Glauben an die Realität der Kirche irre machen zu lassen, dürfen wir daher als das Eigen-

---

Verf. den größten Anstoß nimmt. Worin jedoch die demselben so ekelhafte Volksschmeichelei besteht, kann am besten folgende Stelle zeigen, in welcher Luther den Hauptinhalt seiner Schrift zusammenfaßt (Opp. lat. Ed. Jen. T. II. S. 553.): Quodsi rasuram, unctionem et longam tunicam tantum possunt ostendere pro suo sacerdotio, permittimus illis gloriari in his sordibus, scientes facile vel porcum vel truncum posse radi, ungi et longa tunica indui. Nos in hoc stamus, non esse aliud verbum Dei, quam quod omnibus christianis annunciari praecipitur, non esse alium baptismum, quam quem quilibet christianus conferre potest, non esse aliam memoriam coenae dominicae, quam ubi quilibet christianus facere potest, quod Christus facere instituit, non esse aliud peccatum, quam quod quilibet christianus ligare et solvere debet, nec esse aliud sacrificium, quam corpus cujuslibet christiani, non posse orare, nisi solum christianum, non debere judicare de doctrina, nisi christianum. Haec autem sunt sacerdotalia et regalia. Aut ergo Papistae alia officia sacerdotum ostendant, aut sacerdotium resignent. Rasura, unctura, vestitura, aliisque hominum superstitione introductis ritibus nihil movemur, etiamsi angelus de coelo tradiderit, multo minus si antiquus usus, multorum opinio et recepta auctoritas sic sentiat. Wem freilich Alles, was in diesem Sinne von allgemeinen Menschen- und Christenrechten gesprochen wird, nur als die ekelhafteste Volksschmeichelei in die Ohren klingt, ein solcher ist gewiß nicht genug zu bedauren über den unendlichen Schmerz, mit welchem ihn die Beeinträchtigung erfüllen muß, die der hierarchische Absolutismus durch die Reformation erlitten hat, und, wie wir hoffen wollen, mit Gottes Hülfe auch noch ferner erleiden wird.

Digitized by Google

thümliche der protestantischen Lehre von der Kirche betrachten, daß sie das Verhältniß des Einzelnen zu Gott und Christus durch keine andere Auctorität als die der heiligen Schrift vermittelt werden läßt, und so wenig sie irgend etwas ausschließen will, was durch menschliche Mitwirkung und die kirchliche Gemeinschaft die Erkenntniß und Wirksamkeit des göttlichen Worts fördern kann, doch in letzter Beziehung neben der heiligen Schrift keine andere Grundlage der kirchlichen Gemeinschaft anerkennen kann, als die Unmittelbarkeit der freien religiösen Ueberzeugung des Einzelnen.

Besteht aber hierin das Wesentliche der protestantischen Lehre von der Kirche und von dem Verhältniß, das sie zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche annimmt, so kann sich auch der Gegensatz der katholischen und protestantischen Lehre von der Kirche auf nichts anderes so sehr beziehen, als eben darauf. In demselben Verhältniß, in welchem die protestantische Lehre das wahre Wesen der Kirche nur in der sichtbaren Kirche finden kann, muß die katholische der sichtbaren den wahren Charakter der Kirche beilegen. Dieß zeigt sich auch sogleich deutlich genug in der ganzen Darstellung, die der Verfasser S. 264. f. 1. A. S. 306. f. 2. A. *) von der katholischen

*) Die Untersuchung des Verf. zerfällt in zwei Haupttheile, die nähere Darstellung: 1) wie sich in der von Christus gegründeten Gemeinde sein Wort erhält und fortpflanzt, und jeder einzelne Mensch in den ungezweifelt wahren Besitz der christlichen Lehre gelangen könne (S. 268—295. 1. A. S. 330—366. 2. A.), 2) wie die Gemeinschaft an den von Christus angeordneten Apostolat geknüpft ist (S. 296—299. 1. A. S. 366—372. 2. A.). In der zweiten Ausgabe wird S. 309—329. noch eine nähere Entwicklung der Hauptsätze vorausgeschickt, auf welchen alles Andere ruhe, eine ausgeführtere Darstellung der letzten Gründe der hohen Verehrung, die die Katholiken dieser Kirche widmen. Die Idee der Gemeinschaft befriedige 1) die Gefühle und die Einbildungskraft des Katholiken (das Schöne sey ja eben die erscheinende sich verkörpernde Wahrheit), 2) seine Vernunft, denn seine Idee der Kirche entspreche a) dem Begriffe der christlichen Kirche (wie Chri-

Lehre von der Kirche und von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche gibt, obgleich mit derselben Kunst, mit wel-

---

stus Einer, und sein Werk in sich selbst Eins, wie es hiernach nur Eine Wahrheit gebe, so könne er auch nur Eine Kirche gewollt haben), b) dem Zweck der Offenbarung, welcher eine Kirche verlange, wie der Katholik sie sich denke, also nur Eine, die zugleich nothwendig sichtbar sey. Wäre die Verkörperung der Wahrheit nur momentan gewesen, so wäre der Zweck der Offenbarung in Christus entweder gar nicht oder nur sehr unvollständig erreicht worden, die Auctorität der Kirche sey darum nothwendig, wenn Christus selbst eine wahre schlechthin bestimmende Auctorität für uns seyn solle: nur ein falscher nichtiger Idealismus könne die Auctorität der Kirche von der Auctorität Christi trennen. 5) Den Katholiken empfehle ihre Auffassung der Kirche der Einfluß, den sie auf die Bildung und Richtung des Willens, auf die religiös-sittliche Veredlung des ganzen Menschen habe. Die Entwicklung ächter Religiosität sey durch die Kirchlichkeit bedingt, ohne äußere Bande gebe es auch keine wahre geistige Verbindung, so daß die Idee einer blos unsichtbaren allverbreiteten Gemeinschaft ein unfruchtbares unnützes Gebilde der Einbildungskraft und verirrter Gefühle sey. Der Stifter der Kirche verbreite sich Joh. 17, 20. über die Einheit und Sichtbarkeit der Gemeinschaft der Seinigen: ebenso bewundernswerth rede der Apostel Paulus I. Kor. 12. Eph. 4, 16. 2, 15. 4, 4. 5. 6. 14. von der durch Christus gestifteten Gemeinschaft. Bei allem diesem soll aber doch nicht verkannt werden, daß diesem Ideale noch nirgends auf Erden eine Wirklichkeit entsprochen habe, nur könne dieß die Verehrung des Katholiken gegen die Kirche nicht schwächen: die Kirche als Institution Christi habe nie geirrt, sey nie böse geworden, verliere nie ihre Kraft, die auch stets sich bewährt habe. Es genügt hier diese kurze Andeutung des Übergangs, welchen der Verf. in dem bezeichneten Abschnitt genommen hat; einer genauern Würdigung der in demselben enthaltenen Ideen können wir hier überhoben seyn, indem das von dem Verf. Ausgeführte theils das Eigenthümliche und Wesentliche des katholischen Begriffs der Kirche noch nicht ausdrückt, somit auch vom Protestanten unbedenklich angenommen werden kann, theils, sofern es denselben bereits in sich enthält, unter andern bestimmteren Gesichtspunkten aufgefaßt

Digitized by Google

cher der Verf. in Beziehung auf die protestantische Lehre die Annahme einer sichtbaren Kirche neben der unsichtbaren als eine Inconsequenz darzustellen bemüht ist, nun der Voraussetzung begegnet wird, daß das von den Katholiken auf die sichtbare Kirche gelegte Gewicht dem Begriffe der unsichtbaren Kirche Eintrag thue. Diese Zweideutigkeit zeigt sich schon in

werden muß, wie in der obigen Entwicklung versucht worden ist. Wie wenig die Behauptungen des Verf. in der vagen Allgemeinheit und Unbestimmtheit, in welcher sie hier aufgestellt werden, zum Ziele treffen, mag der Eine Satz beweisen, welcher S. 316. weiter ausgeführt wird: Auctorität bedarf zu ihrer Vermittlung der Auctorität: daraus soll unmittelbar folgen: Ist die Kirche (im katholischen Sinn) die Christum vertretende Auctorität nicht, so löst sich alles wieder in Dunkelheit, Unsicherheit, Zweifel, Verzerrung und Un- und Aberglauben auf, die Offenbarung ist wie keine, verfehlt ihren eigenen Zweck, und muß sofort selbst in Frage gestellt und zuletzt geläugnet werden. Es ist dieß der gewöhnliche Weg, auf welchem die neuern katholischen Theologen die Idee der Kirche zu deduciren suchen, indem sie von einem absoluten Zweck (der Offenbarung in Christus) ausgehen, von dem Zweck zu den zur Realisirung desselben nothwendigen Mitteln fortschreiten, somit von der Idee des Zwecks auf die Realität des Mittels und von der Realität des Mittels auf die Realität des Zwecks schließen. Wie schwach ist aber diese Argumentationsweise durch den vom Verf. vorangestellten allgemeinen Satz begründet, daß Auctorität durch Auctorität vermittelt werden müße? Vermittelt auf diese Weise die Auctorität der Kirche die Auctorität Christi, so bedarf ja die Auctorität der Kirche selbst wieder einer vermittelnden Auctorität, und die Vermittlung der Auctorität durch Auctorität geht ins Unendliche fort. Ist nun klar, daß man auf diesem Wege nicht zum Ziele kommt, daß der Begriff der Kirche durch einen solchen regressus in infinitum sich selbst aufhebt, so muß etwas schlechthin Gegebenes seyn, das zur Vermittlung der Auctorität Christi genügt. Was könnte aber dieß anders seyn, als die heilige Schrift, die nicht deßwegen, weil Auctorität durch Auctorität vermittelt werden muß, sondern weil sie die einzige objective göttliche Auctorität ist, auch die einzige objective Vermittlung mit Christus ist?

Digitized by Google

der Deduction, in welcher der Verf. S. 266. f. die Sichtbarkeit der Kirche aus der Menschwerdung des göttlichen Worts ableitet, um uns auf diesem Wege ganz unvermerkt in die katholische Sichtbarkeit der Kirche hineinzubringen. Das Wort sey Fleisch geworden, der Geist habe sich in sichtbaren Gestalten auf die Jünger Christi herabgelassen, die von dem Erlöser uns verdiente Kraft werde in sichtbaren Zeichen, in den Sacramenten, den Gläubigen dargeboten, die Predigt seiner Lehre habe einer sichtbaren menschlichen Vermittlung bedurft u. s. w. So sey denn von diesem Gesichtspunkt aus die sichtbare Kirche der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, oder, wie in der zweiten Ausg. S. 307. f. weiter ausgeführt wird, die objectiv gewordene christliche Religion, ihre lebendige Darstellung. Indem das von Christus ausgesprochene Wort (dieses in seiner weitesten Bedeutung genommen) mit seinem Geist in einen Kreis von Menschen einging, und von denselben aufgenommen wurde, habe es Gestalt, Fleisch und Blut angenommen, und diese Gestalt sey eben die Kirche, welche somit als die wesentliche Form der christlichen Religion selbst von den Katholiken betrachtet werde. In der Verbindung mit Christus sey daher die Kirche unverirrlich und irrthumslos, nicht aber der Einzelne, weil der Katholik den Einzelnen immer nur als Glied des Ganzen auffasse. In eben diesem Zusammenhang ist sodann auch von dem von Christus eingesetzten Episcopat, Apostolat oder Primat die Rede, als dem sichtbaren Organ Christi. Wie in Christus Göttliches und Menschliches verbunden sey, so sey auch in Beziehung auf die Kirche das Sichtbare von dem Unsichtbaren nicht zu trennen, das Göttliche sey allerdings das Unfehlbare, ewig Untrügliche, aber auch das Menschliche sey unfehlbar und untrüglich, weil das Göttliche ohne das Menschliche für uns nicht existire. Es wird niemand läugnen, daß, wie die Erscheinung Christi selbst eine sichtbare oder historische ist, so auch die von ihm gestiftete Kirche eine sichtbare ist, und sich auf dem Wege der historischen Entwicklung immer mehr zur sichtbaren gestaltet hat,

Digitized by Google

aber ebenso klar ist auch, daß es sich hier nicht um die Frage handelt, ob die Kirche eine sichtbare ist, auch nicht um die Frage, ob in der Kirche als einer menschlichen Gemeinschaft etwas Göttliches ist, sondern nur um die Frage, ob die sichtbare Kirche auch die wahre ist, und in einem solchen Sinne die wahre, daß, wer der sichtbaren Kirche angehört, schon deßwegen auch ein Mitglied der wahren Kirche ist? In Beziehung auf diese Frage nun können die Katholiken aus der Alternative nicht herauskommen: entweder müssen sie den protestantischen Begriff der Kirche anerkennen, somit zugeben, daß die wahre Kirche, sobald davon die Rede ist, welche Mitglieder ihr angehören, nur die unsichtbare ist, oder sie müssen, wenn die sichtbare Kirche auch die wahre seyn soll, auch gestehen, daß sie den Begriff der wahren Kirche nur nach äussern Merkmalen bestimmen können. Beides aber verbinden zu wollen, ist klarer Widerspruch, und die Kunst, mit welcher der Verf. jenes Geständniß zu verhüllen suchte, kann ihren Zweck um so weniger erreichen, da es sowohl von andern katholischen Theologen als auch symbolisch offen ausgesprochen worden ist. Der römische Katechismus sagt I. 10, 7.: In ecclesia militante duo sunt hominum genera, bonorum et improborum: et improbi quidem eorundem sacramentorum participes, eandem quoque, quam boni, fidem profitentur, vita ac moribus dissimiles, boni vero in ecclesia dicuntur ii, qui non solum fidei professione et communione sacramentorum, sed etiam spiritu gratiae et caritatis vinculo inter se conjuncti et colligati sunt. — Bonos igitur et improbos ecclesia complectitur, quemadmodum et divinae literae et sanctorum virorum scripta testantur. Gehören auch Gottlose zur Kirche und zwar zur sichtbaren Kirche als der wahren (da nicht von einer sichtbaren und unsichtbaren, sondern nur von einer streitenden und triumphirenden Kirche als einer und derselben die Rede ist), so kann das Wesen der Kirche nur nach äußern Merkmalen bestimmt werden, nicht nach innern. Mitglieder der sichtbaren Kirche als der wahren sind daher alle, welche durch die professio fidei und die commu-

Digitized by Google

nio sacramentorum unter sich verbunden sind, wozu Bellarmin als drittes Merkmal auch noch die subjectio ad legitimum pastorem, romanum pontificem, rechnet (De eccles. milit. L. III. c. 2.). Wenn nun dabei auch zugegeben wird, daß die Gottlosen wenigstens nicht in demselben Sinne Glieder der wahren Kirche sind, wie die Frommen, so sind doch beide wahre Glieder der wahren Kirche, und das Hauptgewicht kann daher immer nur auf die äußern Merkmale der Gemeinschaft mit der Kirche gelegt werden. Bellarmin sagt daher a. a. O. geradezu: Hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in ecclesia, et propterea ecclesiam invisibilem faciunt, nos autem, etsi credimus in ecclesia inveniri omnes virtutes, fidem, spem, caritatem et ceteras, tamen, ut aliquis absolute dici possit pars verae ecclesiae, de qua scripturae loquuntur, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei et sacramentorum communionem, quae sensu ipso percipitur. Ecclesia est enim coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut est coetus populi romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Diese Bestimmung müße festgehalten werden, zeigt Bellarmin c. 10. weiter, wenn anders ein Gegensatz zwischen den Katholiken und Protestanten in dieser Lehre soll angenommen werden können. Lutherani et Calvinistae signa visibilia quaedam et externa ecclesiae statuunt, nimirum praedicationem verbi Dei et sacramentorum administrationem, et constanter docent, ubicunque haec signa conspiciuntur, ibi esse etiam veram Christi ecclesiam. Quia tamen solos justos et pios ad ecclesiam veram pertinere volunt, et nemo potest certo scire, qui sint vere justi et pii inter tam multos, qui justitiam et pietatem exterius prae se ferunt, cum certum sit multos ubique esse hypocritas et falsos fratres, idcirco nostri recte concludunt, eos facere ecclesiam invisibilem. Porro Lutheranis et Calvinistis justitia in sola fide consistit, idemque est apud eos, ecclesiam esse coetum justorum et piorum, et

Digitized by Google

esse coetum vere credentium, quis non igitur videt, nos cum illis plane convenire, si omnes illos ab ecclesia excludamus, qui veram fidem in corde non habent? Hiemit verbindet Bellarmin folgendes Argument, um zu zeigen, daß die wahre Kirche nur eine sichtbare seyn könne: Necesse est, ut nobis certitudine infallibili constet, qui coetus hominum sit vera Christi ecclesia; nam cum scripturae, traditiones, et omnia plane dogmata ex testimonio ecclesiae pendeant, nisi certissimi simus, quae sit vera ecclesia, incerta erunt prorsus omnia. At non potest certitudine infallibili nobis constare, quae sit vera ecclesia, si fides interna requiritur in quolibet membro, seu parte ecclesiae, quis enim certo novit, in quibus sit ista fides? Non igitur fides aut aliquid aliud invisibile et occultum requiritur, ut quis aliquo modo pertineat ad ecclesiam. Die lutherische Bestimmung könne nicht genügen, weil man sonst bei keinem Theile, keiner Repräsentation der Kirche, die wahre vorauszusetzen berechtigt sey. Si non scimus distincte, qui sint, qui ecclesiam constituunt, non tam sciamus, quae sit ecclesia, quam ubi sit, seu potius ubi lateat ecclesia, quod quidem non satis est ad ecclesiae visibilitatem salvandam. Die wahre Kirche muß sich also auch als eine äußere und sichtbare nachweisen lassen, und zwar nicht blos in objectiver, sondern auch in subjectiver Beziehung, man muß nicht blos wissen, welche Merkmale zu ihrem Wesen gehören, sondern auch, welche Mitglieder sie bilden, wenn man über sie vollkommene Gewißheit haben will. Nur unter dieser Voraussetzung kann jeder wissen, woran er sich in Ansehung seines Heils zu halten hat. Es stellt sich uns hier der bestimmteste Gegensatz der beiden Lehrbegriffe dar, da der Katholik jeden Einzelnen die Erkenntniß der wahren Lehre nur von der wahren Kirche empfangen läßt, der Protestant aber jeden nur auf seine eigene unmittelbare und freie Ueberzeugung von der Wahrheit zurückverweist. Ist aber die wahre Kirche eine sichtbare in demjenigen Sinne, in welchem der Katholik ihre Sichtbarkeit bestimmen muß, wenn, wie Bellarmin sehr richtig bemerkt, zwischen beiden Kirchen

Digitized by Google

noch ein Gegensatz des Begriffs stattfinden soll, so können es nur die angegebenen äußern Merkmale seyn, nach welchen die Gemeinschaft mit der wahren Kirche beurtheilt wird, und Gute und Böse sind daher, wenn auch auf verschiedene Weise, doch auch wieder in einem und demselben Sinne wahre Mitglieder der wahren Kirche, wofern sie sich nur zum Glauben der Kirche bekennen, an den Sacramenten theilnehmen und dem Oberhaupt der Kirche gehorchen. Was außerdem noch hinzukommt, ist zwar recht und gut, aber es ist kein wesentliches Erforderniß, nichts, was so sehr als Bedingung anzusehen wäre, daß man nicht auch ohne dasselbe ein wahres Mitglied der wahren Kirche seyn könnte. Es verhält sich also mit dieser Lehre völlig ebenso wie mit der Lehre vom opus operatum. Das jedenfalls zureichende Minimum ist ein bestimmtes äußeres Verhalten; die innere Würdigkeit, wenn sie etwa hinzukommt, ist im Grunde nur ein opus supererogationis.

Der auf diese Weise bestimmte katholische Begriff der Kirche, nach welchem die wahre Kirche nothwendig eine sichtbare ist, und deßwegen auch alle Prädicate, die der Protestant nur der unsichtbaren Kirche beilegen kann, der sichtbaren zukommen, setzt den Einzelnen in ein Verhältniß der Abhängigkeit von der Kirche, das durch die beiden Lehren von der Tradition und von der bischöflichen oder päpstlichen Gewalt seine weitere Bestimmung erhält. Die eine dieser beiden Lehren stellt die ideale, die andere die reale Seite dieses Verhältnisses dar.

Bei der Darstellung der Lehre von der Tradition hebt der Verfasser zuerst eine Seite hervor, mit welcher sich auch der Protestant sehr gerne befreundet. Er definirt die Tradition im subjectiven Sinne des Worts als den eigenthümlichen in der Kirche vorhandenen und durch die kirchliche Erziehung sich fortpflanzenden christlichen Sinn, welchem als Gesammtsinne die Auslegung der heiligen Schrift anvertraut sey, als das fortwährend in den Herzen der Gläubigen lebende Wort, das Gesammtverständniß, oder das kirchliche Bewußtseyn. Soll dadurch und durch die weitere Ausführung S. 270. 1. A. S. 350. 2. A. nur dieß gesagt werden, daß nur der in der Kirche wah-

Digitized by Google

tende göttliche Geist das rechte Verständniß der Schrift öffne, daß zur tiefern Auffassung ihres Inhalts ein Sinn gehöre, der sich allein in der Mitte des kirchlichen Lebens bilden könne, so ist hiemit eine Wahrheit ausgesprochen, die in der protestantischen Kirche stets anerkannt worden ist. Auch der allgemeinere Gesichtspunkt, von welchem aus der Verf. den Begriff der Tradition aufgefaßt wissen will, daß ein jedes Volk sich eines besondern, in sein tiefstes, geheimstes Daseyn eingeprägten Charakters erfreue, welcher es von allen übrigen Völkern unterscheidet, und sich im öffentlichen und häuslichen Leben, in Kunst und Wissenschaft, kurz nach allen Beziehungen hin eigenthümlich ausprägt, daß dieser Charakter gleichsam der schützende Genius, der leitende Geist, der von den Stammvätern hinterlassen wurde, der belebende Hauch des Ganzen als solchen sey, auch dieser Gesichtspunkt liegt dem Protestanten so nahe als dem Katholiken, und der Verf. selbst macht davon auf die lutherische Kirche eine Anwendung, aus welcher deutlich erhellt, daß das Princip der Tradition, wenn auch unbewußt, doch in Hinsicht des Einflusses, welchen es ausübte, der lutherischen Kirche nie fremd geblieben ist. Die symbolischen Lehrentwicklungen der lutherischen Kirche, wird S. 273. 1. A. S. 335. 2. A. gesagt, seyen, im Ganzen genommen, so sehr im Geiste derselben gehalten, daß sie auf den ersten Anblick von dem Beobachter als ächt lutherisch erkannt werden müssen, mit dem sichersten Lebensgefühle seyen die majoristischen, synergistischen und andere Meinungen als todbringend, und, von Luthers Geiste aus betrachtet, als unwahr von dem Vereine, dessen belebendes Princip er geworden, ausgeworfen worden, und die Gemeinde, die der Reformator von Wittenberg bildete, habe sich als untrügliche Auslegerin seines Worts bewiesen. In diesem Sinne kann die Idee der Tradition als leitendes Princip keiner dogmatischen und kirchlichen Richtung abgesprochen werden, die von einem bestimmten Princip aus sich organisch fortentwickelt, und in allen Erscheinungen, die sich in ihrem Kreise darstellen, in einem steten Zusammenhang sich fortbewegt, und einen sich gleichbleibenden Charakter aus-

Digitized by Google

prägt. So gewiß die beiden einander entgegenstehenden Systeme, das katholische und das protestantische, sich nur in der durch ihr Princip vorgeschriebenen eigenthümlichen Richtung entwickeln und ausbilden können, so gewiß muß auch jedem ein eigenthümlicher traditioneller Charakter, ein den einzelnen Erscheinungen zu Grunde liegendes und sie bedingendes Gesammtbewußtseyn zugeschrieben werden, und wir können daher auch darin dem Verf. noch Recht geben, daß, wenn Mißverständnisse und Verirrungen, woran es nicht fehlen kann, entstehen, das göttliche Wort gegen bestehende irrige Auffassungen zu sichern ist, das Gesammtverständniß gegen das des Individuums entscheiden, und als Grundsatz gelten muß, daß die Kirche die heilige Schrift erklärt. Sobald einmal zugegeben ist, daß jede kirchliche Gemeinschaft auf einem eigenthümlichen Princip beruhen muß, liegt darin von selbst auch die Anerkennung, daß alles Einzelne und Individuelle seine Wahrheit nur darin hat, daß sich in ihm das allgemeine Princip, durch welches alles Einzelne bestimmt und beherrscht werden muß, in einer besondern Erscheinung darstellt. Es ist jedoch von selbst klar, daß sich auf diesen allgemeinen Begriff der Tradition der zwischen beiden Lehrbegriffen in der Lehre von der Tradition bestehende Gegensatz nicht beziehen kann. Beide sind in demselben noch vollkommen Eins, und der Gegensatz entsteht erst dadurch, daß die katholische Kirche dem allgemeinen abstracten Begriff mehr und mehr eine concrete Gestalt gibt. Die Inhaberin und Trägerin der Tradition ist die Kirche, die Kirche selbst aber ist die größere oder geringere Zahl von Individuen, die in den verschiedenen Perioden der Kirche und besonders bei wichtigern Veranlassungen als die Repräsentanten der Gesammtheit angesehen wurden. Den Inhalt der Tradition macht also die Reihe jener Bestimmungen aus, die von den jedesmaligen Repräsentanten der Kirche aufgestellt worden sind, in welchem Sinne der Verf. selbst S. 272. 1. A. S. 335. 2. A. die Tradition im objectiven Sinn als den in äußerlichen historischen Zeugnissen vorliegenden Gesammtglauben der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch definirt. Der Begriff der

Digitized by Google

Tradition erhält dadurch zwar seinen bestimmteren Inhalt, je specieller aber der Inhalt ist, desto mehr dringt sich die Frage auf, ob das Einzelne, worauf die Tradition angewandt wird, mit Recht als Ausdruck des Gesammtbewußtseyns der Kirche betrachtet werden kann?

Die Tradition, in dem der katholischen Kirche eigenthümlichen Sinne, faßt der Verfasser vorzugsweise aus dem Gesichtspunct eines zur Schrift nothwendig hinzukommenden Erklärungsprincips auf. Die Tradition sey das kirchliche Bewußtseyn, oder das lebendige Glaubenswort, nach welchem das schriftliche auszulegen und zu verstehen sey. Die Erblehre enthalte in diesem Sinne nichts anderes, als die Schriftlehre, beide seyen ihrem Inhalte nach Eins und dasselbe. Ausserdem aber, behaupte die katholische Kirche, sey ihr noch manches von den Aposteln überliefert, was die heil. Schrift entweder gar nicht enthalte, oder nur andeute. Auf die Unterscheidung dieser beiden Arten von Tradition beziehen sich die Beweise, durch welche der Verfasser die Nothwendigkeit der Tradition darzuthun sucht. Zur Rechtfertigung der Tradition im erstern Sinne stellt sich der Verfasser auf denselben Standpunct, auf welchem schon die ältesten Kirchenlehrer, die den Begriff der Tradition entwickelten, Tertullian und Irenäus, den von ihnen bekämpften Häretikern gegenüber stunden. Der Hauptgrund für die Nothwendigkeit einer neben und über der Schrift stehenden Tradition ist die Unzulänglichkeit der Schrift, sich durch sich selbst zu rechtfertigen, sobald über den wahren Sinn der Schrift ein Streit entsteht, dasselbe Argument, das die katholische Kirche zu allen Zeiten als die kräftigste Stütze ihres Dogmas von der Tradition geltend gemacht hat. In diesem Sinne faßt der Verf. sein Hauptargument für die Tradition in die Worte S. 277. 1. A. S. 341. 2. A. zusammen: „Wer seinen Glauben nur auf die heil. Schrift gründet, d. h., auf das Ergebniß seiner exegetischen Studien, hat keinen Glauben, kann keinen haben, und kennt das Wesen desselben nicht. Muß er nicht stets bereit seyn, sich eines Andern belehren zu lassen, muß er nicht die

Digitized by Google

Möglichkeit annehmen, daß durch gründlichere Schriftforschung ein ganz anderes Ergebniß gewonnen werden könne, als was er bereits gewonnen hat? Der Gedanke an diese Möglichkeit läßt schon keinen in sich entschiedenen, völlig zweifellosen, felsenfesten Glauben, der allein den Namen des Glaubens verdient, aufkeimen. Wer da sagt: „Dieß ist eben mein Glaube" hat keinen Glauben. Glauben, Einheit des Glaubens, Universalität des Glaubens, sind Ein und dasselbe, sind nur verschiedene Ausdrücke desselben Begriffs. Wer wahrhaft glaubt, glaubt auch zugleich, daß er die Lehre Christi festhalte, daß er den Glauben mit den Aposteln theile, und mit der von dem Erlöser gestifteten Kirche, daß es nur Einer sey durch alle Zeiten und der allein wahre. Dieser Glaube ist auch allein vernünftig und des Menschen würdig, jeder andere sollte sich ein Dafürhalten nennen, und in practischer Beziehung eine völlige Unmacht". Sollte aber dieser Glaube, wenn er aus der Schrift nicht gewonnen werden kann, um so sicherer aus der Tradition gewonnen werden können? So sehr es im Interesse der katholischen Kirche liegt, die Schwierigkeiten der Schrifterklärung hervorzuheben, und so viel scheinbares in dieser Beziehung gesagt werden mag, so unhaltbar erscheint doch bei näherer Betrachtung diese Grundlage des Traditionsbegriffs. Ist denn wirklich die Verschiedenheit und Verwirrung in der Schrifterklärung so groß, wie die katholischen Theologen behaupten? Zeigt sich nicht, so sehr auch die Meinungen im Einzelnen divergiren, doch im Ganzen immer auch wieder eine Uebereinstimmung, die das Wesentliche des christlichen Glaubens nicht in Zweifel ziehen läßt? Und je mehr in der protestantischen Kirche insbesondere die Grundsätze der Schrifterklärung berichtigt und festgestellt werden, desto weniger läßt sich ein Fortschreiten verkennen, das die gegründete Hoffnung gewährt, die noch stattfindenden Differenzen werden sich in immer größerem Umfange ausgleichen, und in einem Ergebnisse vereinigen, das der Willkühr subjectiver Meinungen einen immer geringern Spielraum offen läßt. Sollte aber

Digitized by Google

auch dieses Ziel der divergirenden Richtungen noch in weiter Ferne liegen, gewiß ist doch, daß in keinem Falle die Tradition einen genügenden Ersatz für das gewähren kann, was in Beziehung auf die Schrift noch vermißt wird, und es ist keine seltene Erscheinung, daß katholische Theologen, selbst während sie aus der Unzulänglichkeit der Schrift die Nothwendigkeit der Tradition zu erweisen suchen, unwillkührlich auf die Anerkennung der Wahrheit zurückgeführt werden, daß der feststehende objective Haltpunct doch nur in der Schrift gegeben sey. Unser Verf. selbst argumentirt in der Schrift über die Einheit der Kirche Tübingen 1825. S. 57. auf folgende Weise: „Wäre das zu jeder Zeit verkündete lebendige Evangelium nicht jedesmal auch ein geschriebenes geworden, hätte sich also die Tradition nicht auch zugleich verkörpert, so wäre kein historisches Bewußtseyn möglich, wir lebten in einem traumartigen Zustand, ohne zu wissen, wie wir geworden sind, ja selbst auch ohne zu wissen, was wir sind, und seyn sollen. Weil die Kirche und die einzelnen ihrer Glieder die Identität ihres christlichen Bewußtseyns mit dem aller Zeiten nicht nachweisen könnten, käme uns das unsrige selbst zweifelhaft vor, wir hätten keine Gewißheit, ob es das christliche wäre, wir stünden abgerissen da, und ebendeßwegen haltlos. Ja, es gäbe eben darum keine Kirche, denn dieser ist, wie die Einheit des innern Lebens, so auch die Stetigkeit des Bewußtseyns dieser Einheit bei allen wechselnden Zuständen ihrer Existenz schlechthin nothwendig, was sie, als eine moralische Person durch ihr Gedächtniß (so mögen wir auch die verkörperte Tradition nennen) muß erweisen können. Indem aber durch die Tradition nachgewiesen werden kann, wie der christliche Geist zu allen Zeiten sich ausgesprochen hat, und daß er immer als derselbe sich ausgesprochen hat, so wird es zuverläßig, welches die rechte Auffassung der christlichen Lehre sey, nemlich die allezeit gewesene. Wäre auch diese nicht richtig, so verzweifelten die Christen mit Recht, je zu erfahren, was das Christenthum sey, sie verzweifelten mit Recht, ob es einen heiligen, die Kirche

Digitized by Google

erfüllenden, ob es überhaupt einen christlichen Geist und ein bestimmtes christliches Bewußtseyn gebe". Es ist bemerkenswerth, wie hier die Verkörperung der Tradition in der Schrift für nothwendig erklärt wird, damit es ein historisches Bewußtseyn, eine Identität des christlichen Bewußtseyns, geben könne. Auch die Tradition also, das kirchliche Bewußtseyn, das über dem todten Buchstaben schwebende lebendige Glaubenswort, kann sich nur als eine neue Schrift der Schrift zur Seite stellen. Was heißt aber dieß anders, als die Schrift, die man zu dunkel und schwierig findet, um sie aus sich selbst zu erklären, aus einem Commentar erklären zu wollen, bei welchem dieselben Dunkelheiten und Schwierigkeiten wiederkehren? Denn welcher Unterschied kann in dieser Beziehung zwischen der Tradition, als Schrift, und der ursprünglichen Schrift seyn? Ist die Schrift als Schrift vielfacher Deutung fähig, findet nicht dieselbe Vieldeutigkeit und Schwierigkeit der Erklärung auch bei jeder andern Schrift statt, die zur Erklärung der Schrift dienen soll? Ja, muß nicht, wenn ein Unterschied stattfindet, der Vortheil nothwendig auf die Seite der Schrift fallen? Müssen nicht die Schwierigkeiten, die geschriebene Tradition zu erklären, in demselben Verhältniß um so größer seyn, je größer der Umfang der Schriften ist, die die geschriebene Tradition enthalten? Wie selten sind die Fälle, in welchen jene Erfordernisse, die an die Tradition, als den Ausdruck des Gesammtbewußtseyns der Kirche gemacht werden müssen, der apostolische Ursprung, und eine durch alle Zeiten hindurchgehende Uebereinstimmung, auch nur auf eine theilweise befriedigende Weise nachgewiesen werden können? Was ist dagegen leichter, als aus der großen Masse so verschiedenartiger, mehr oder minder abweichender, zum Theil sich geradezu widersprechender Traditionen, für jede Ansicht, durch welche man mit Hülfe der Tradition den dunkeln, unbestimmten Sinn der Schrift erklären und genauer bestimmen zu können glaubt, eine Reihe von Auctoritäten aufzuführen, auf die man sich mit demselben Rechte berufen kann, wie auf eine

Digitized by Google

andere ihr entgegenstehende? Muß nun nicht die natürliche Folge hievon seyn, daß man sich nur um so mehr wieder zu der heiligen Schrift, als dem einzig festen Haltpunct, zurückgetrieben sieht, um den wahren Sinn ihres Inhalts sicherer aus ihr selbst, als aus der endlosen Reihe von Schriften, die als Erkenntnißquellen der Tradition gelten sollen, zu erkennen? Wie nahe diese Nöthigung liegt, zeigt unser Verfasser selbst in der genannten Schrift dadurch, daß er, nachdem er kaum zuvor die Verkörperung der mündlichen Tradition in der schriftlichen für nothwendig erklärt, nun auch auf die Verkörperung des göttlichen Worts in der Schrift ein Gewicht legt, das das Ansehen der Tradition sehr entkräften muß. „Ohne die heil. Schrift, als die älteste Verkörperung des Evangeliums", wird S. 60. gesagt, „wäre die christliche Lehre in ihrer Reinheit und Einfalt nicht bewahrt worden, und es ist gewiß ein großer Mangel des Ruhmes vor Gott, wenn man behaupten will, sie sey zufällig, weil sie uns aus rein zufälligen Veranlassungen gefertigt worden zu seyn scheint. Welche Vorstellung vom Walten des heil. Geistes in der Kirche! Es fehlte ferner ohne Schrift das erste Glied in der Reihe, die selbst ohne die heilige Schrift ohne eigentlichen Anfang, und darum unverständlich, verwirrt und chaotisch wäre, aber ohne fortlaufende Tradition mangelte uns der höhere Sinn für die Schrift, weil wir ohne Zwischenglieder keinen Zusammenhang wüßten, ohne Schrift könnten wir uns kein vollständiges Bild von dem Erlöser entwerfen, weil es uns an zuverläßigem Stoff fehlte, und sich gewiß alles in Fabeln ungewiß machte, ohne die fortgesezte Tradition fehlte uns der Geist und das Interesse, uns ein solches Bild von ihm zu entwerfen, ja auch wieder der Stoff, denn ohne Tradition hätten wir auch keine Schrift. Ohne Schrift wäre uns die eigenthümliche Form der Reden Jesu vorenthalten, wir wüßten nicht, wie der Gottmensch sprach" u. s. w. Wird hiemit nicht zugegeben, daß in der ganzen Reihe alles dessen, was die Tradition in sich begreift, doch nur die Schrift der einzig feste und sichere Haltpunct ist?

Digitized by Google.

Ist ohne eine geschriebene Tradition keine Identität des christlichen Bewußtseyns für die Kirche möglich, hängt aber in der geschriebenen Tradition selbst wieder alles an der heiligen Schrift, als dem ersten Glied, so ist sie nur die eigentliche Norm und Grundlage des christlichen Bewußtseyns, das Ursprüngliche, das die Identität des Bewußtseyns begründet, und es kann daher auch nicht so schlechthin unmöglich seyn, wie behauptet wird, den christlichen Glauben auf die Schrift zu gründen, und durch die Vermittlung der Schrift sich dessen bewußt zu werden, was zum wahren Inhalt der Lehre des Christenthums gehört, oder nicht. Der Protestant kann somit in der ganzen Lehre von der Tradition nichts anders sehen als einen Cirkel, in welchem man sich bewegt, um am Ende auf den Punct, von welchem man ausgegangen ist, mit der Ueberzeugung zurückzukommen, daß das Eine, woran man sich festhalten kann, doch nur in ihm gegeben ist.

Demungeachtet ist, entgegnet uns der Verfasser in einer neuen Wendung seiner Argumentation S. 277. 1. A. S. 341. 2. A. für die Nothwendigkeit des Verhältnisses, das die katholische Lehre zwischen Schrift und Tradition festsezt, die Verwerfung der Tradition nur als eine Inconsequenz auf der Seite der Protestanten zu betrachten. Denn was kann inconsequenter und widersprechender seyn, als zwar Resultate des Princips der Tradition anzunehmen, das Princip selbst aber zu verwerfen? Bei allen alten und neuen Secten sey das formelle Princip ihrer egoistischen Gebilde stets dasselbe gewesen; alle behaupteten, die heil. Schrift in ihrer Abstraction von der Tradition und der Kirche sey die einzige Quelle der christlichen Wahrheit, und die einzige Norm ihres Verständnisses für das Individuum zugleich; dieses formelle Princip, allen von der Kirche getrennten Parteien gemeinsam, habe den sich selbst widersprechendsten Inhalt entwickelt. Schon dieß sollte überzeugen, daß eine ganz willkührliche Verbindung zwischen dem Inhalt und dem formellen Princip stattfinde, daß schwere Verirrungen verborgen seyen, und zwischen dem Individuum und der Schrift ein auszugleichendes

Digitized by Google

Princip vermißt werde. Was wohl auffallender sey, als die Erscheinung, daß es ja ein späterer besonderer kirchlicher Verein nicht in Abrede stelle, daß die katholische Kirche, den früher von ihr abgerissenen Parteien gegenüber, im Materiellen das Recht auf ihrer Seite habe, sogar die dogmatischen Bestimmungen der Kirche in diesen Fällen anerkenne, ihre formellen Principien dagegen bestreite? Und doch bedinge das Eine das Andere. Mit Freude erkenne der Arianer an, was die Kirche gegen die Gnostiker festgehalten habe, aber wie es dabei zuging, fasse er nicht ins Auge. Ebenso verhalte es sich auch mit Luther und Calvin: was gegen die Verirrungen der Gnostiker, Paulianer, Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Monophysiten u. s. w., als christliche Lehre ausgeschieden wurde, haben sie mit der verehrungswürdigsten Glaubensfestigkeit und Glaubensinnigkeit anerkannt, als sie aber ihre Sätze vom Verhältnisse zwischen Glauben und Werken, zwischen Freiheit und Gnade, und wie sie immer heißen mögen, aufzustellen beliebten, seyen sie der Form nach ganz in die Fußstapfen derer getreten, die sie verwünschten, und, wenn sie sich irgend ihrer bemächtigen konnten, sogar verbrannten. Bei dieser Argumentation muß vor allem schon die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, bestritten werden, daß die ältern häretischen Secten, wie die Protestanten, die ausschließliche Auctorität der Schrift zu ihrem Princip gemacht haben. Der Verfasser kann dieß blos daraus schließen, daß jene Secten mit den Protestanten in der Opposition gegen die katholische Kirche zusammentreffen. Folgt aber hieraus, daß diese Opposition durchaus auf denselben Principien beruht? Gewiß ebensowenig, als aus der Uebereinstimmung zweier Personen in Einem Puncte geschlossen werden darf, daß sie auch in allen andern zusammenstimmen. So unrichtig aber schon dieser Schluß in formeller Hinsicht ist, so unrichtig ist auch die aufgestellte Behauptung ihrem Inhalte nach. Nicht darin ist die Ursache der verschiedenen häretischen Parteien zu suchen, die sich der katholischen Kirche entgegenstellten, daß jene den Grundsatz der ausschließli-

Digitized by Google

chen Auctorität der Schrift geltend machten, diese aber mit der Schrift die Tradition verbunden wissen wollte, sondern überhaupt in allen jenen Momenten, die eine stets wechselnde Gestalt des Dogma bewirkten. Auch die Häretiker beriefen sich auf die Tradition *), ohne zwischen Schrift und Tradition streng zu unterscheiden, und wenn die katholische Partei sich mit größerem Recht auf die Tradition berufen zu können glaubte, so geschah dieß nur deßwegen, weil als Grundsatz galt, daß die Meinung der Mehrheit immer auch die von Anfang an herrschende gewesen seyn müsse. Hiemit fällt von selbst der Widerspruch zwischen dem vorgeblichen formellen Princip der häretischen Parteien (wenn auch die Protestanten zu ihnen gerechnet werden) und dem Inhalt ihrer Lehren mit allen daraus gezogenen Folgerungen hinweg. Aber auch der den Protestanten noch besonders schuldgegebene Widerspruch, daß sie ungeachtet ihres Grundsatzes von der Auctorität der Schrift den Grundsatz der Tradition materiell befolgt und zugleich formell verworfen haben, ist völlig grundlos. Die Reformatoren verwarfen zwar allerdings das ältere kirchliche System nicht durchaus, sie nahmen insbesondere die Symbole der ältern Synoden auch in ihre Glaubensbekenntnisse auf, aber es geschah dieß nicht in der Voraussetzung, die in denselben enthaltenen dogmatischen Bestimmungen seyen deßwegen für wahr zu halten, weil es die Kirche war, die so entschieden hatte, sondern nur in der Ueberzeugung, daß sie mit der Lehre der Schrift übereinstimmen, und weil

*) Wie z. B. die Artemoniten behaupteten, ihre Lehre sey die älteste, apostolische, bis auf die Zeit des römischen Bischofs Victor allgemein überlieferte, die der katholischen Kirche eine Neuerung, von welcher man bis auf die Zeit Victors nichts gewußt habe. Euf. H. E. V. 28. Auf der Synode in Antiochien erklärten die Arianer, der Glaube, zu welchem sie sich bekennen, sey der von Anfang an in der Kirche herrschende. Sokr. H. E. II, 10. Beispiele dieser Art ließen sich noch viele anführen. Von den Gnostikern ist ohnedieß bekannt, daß sie sich für ihre Lehre auf die Auctorität der Tradition beriefen.

Digitized by Google

sie in dem Inhalt jener Symbole nur einen Beweis dafür sehen konnten, daß es zu jeder Zeit möglich sey, die in der Schrift enthaltene Lehre aus ihr selbst zu erkennen. Von einem Widerspruch zwischen dem Materiellen und Formellen der Tradition kann demnach hier gar nicht die Rede seyn, da es sich gar nicht um den Begriff der Tradition handelt. Als Erkenntnißprincip galt den Reformatoren auch dabei nur die heilige Schrift: wie sie Häretikern beizustimmen, kein Bedenken trugen, wenn sie ihre Lehre in der Schrift gegründet fanden, so nahmen sie auch von der katholischen Kirche an, was ihnen in der Lehre derselben schriftgemäß zu seyn schien. Gesezt aber auch, es habe für die Reformatoren, da sie von ihrem Standpunct aus das Verderben der Kirche gerne als ein erst später eingedrungenes betrachteten, und das Band, durch das sie in näherem Zusammenhang mit der ältern Kirche blieben, sosehr als möglich festzuhalten suchten, die Auctorität der Kirche in manchen Lehren, die mit der eigentlichen Tendenz der Reformation in keinem unmittelbaren Zusammenhang stunden, noch ein zu großes Gewicht gehabt, so wäre in jedem Falle hierin nur eine noch mangelhafte Durchführung des protestantischen Princips zu sehen, für die Consequenz des protestantischen Dogma selbst aber könnte hieraus keine nachtheilige Folgerung gezogen werden.

Was die zweite Art der Tradition betrifft, den Inbegriff derjenigen Traditionen, die sich nicht auf die Auslegung der Schrift beziehen, sondern das enthalten, was die heilige Schrift entweder gar nicht enthält, oder nur andeutet, so rechnet der Verfasser zu diesen mündlichen Traditionen, die theilweise die Grundlagen von allem in sich begreifen, die Lehre vom Kanon und von der Inspiration der heil. Schrift. Da es bei dem einmal angenommenen Verhältniß zwischen Schrift und Tradition keine dogmatische Tradition geben kann, bei welcher sich nicht mit irgend einem Schein nachweisen ließe, daß sie wenigstens implicite in der Schrift enthalten ist, da ferner die Lehre von der Inspiration der Schrift für den Katholiken neben der Tradition keine besondere Bedeu-

Digitized by Google

tung haben kann, von den Protestanten aber auf andere Weise bewiesen wird, so ist es nur die Lehre vom Kanon, welche hier in Betracht kommt. Den Kanon haben allerdings die Protestanten nur durch die Ueberlieferung, der Verfasser aber sieht auch in der protestantischen Lehre vom Kanon denselben Widerspruch, von welchem zuvor die Rede war. Die große Bedeutung der Lehre von der Auctorität der Kirche leuchte erst hier vollständig ein, und man könne nicht umhin zu bekennen, daß eben die sichtbare Kirche, welche die Häretiker ganz in derselben Weise bekämpften, wie es den Protestanten üblich sey, die Kirche, von welcher jene gleich diesen nicht aufhören konnten, zu wiederhohlen, daß sie die reine Lehre entstellt habe, daß sie sich als eine Geistestyrannin erweise, daß sich nichts schlechteres als sie denken lasse, von Gott ausersehen und gewürdigt worden sey, das Kleinod der Christen zu bewahren. Welche Folgerungen lassen sich nicht hieraus ganz unmittelbar ableiten! — Für den Protestanten lassen sich hieraus keine Folgerungen ableiten. Er nimmt auch den Kanon nicht um der Kirche willen an, und kann weder in der Erhaltung des Kanon, noch in der ursprünglichen Festsetzung desselben eine eigenthümliche Auctorität der Kirche anerkennen. Die Bewahrung des Kanon gibt der Kirche keinen höhern Werth, als den auch von dem Protestanten, wie schon bemerkt worden ist, anerkannten. In der ursprünglichen Festsetzung des Kanon kann er keinen kirchlichen Act sehen, sondern das Zeugniß der Kirche ist ihm nur ein historisches Zeugniß, in Ansehung dessen die einzelnen Zeugen nur soviel gelten können, als die Grundsätze der historischen Kritik gestatten. Die ganze den Kanon betreffende Frage ist ihm eine rein historisch-kritische, und nur aus solchen Gründen, nicht aus dogmatischer Befangenheit, wie der Verf. S. 284. 1. A. S. 353. 2. A. von seinem Standpunct aus meint, haben die Protestanten diejenigen Schriften des A. T., die die Katholiken nur deßwegen die deuterocanonischen nennen, weil sie das Zeugniß der Geschichte doch nicht ganz verläugnen können, ganz aus dem Kanon ausgeschieden. Es ist dieß der

Digitized by Google

bekannte Unterschied der historischen und dogmatischen Tradition, welchen der Katholik mit demselben Interesse unbeachtet läßt, mit welchem der Protestant ihn geltend machen muß.

So wichtige Gründe hat der Protestant, sich von der zwingenden Auctorität der Tradition loszusagen, und gegen sie das Palladium seiner Glaubens- und Gewissensfreiheit zu vertheidigen. Wie unselbstständig, wie abhängig von einer äussern ihn bestimmenden Auctorität erscheint der Mensch in dem wichtigsten Verhältniß seines Lebens, wenn ihm als erstes Gesetz seines Denkens und Glaubens gelten soll, das von aussen ihm Dargebotene hinzunehmen, auf welchem täuschenden Schein ruht der Grund seines Glaubens, wenn das äusserlich Dargebotene ein willkührlich bestimmtes Aggregat von Lehren und Meinungen ist, die zwar als das ungeschriebene Wort Gottes dem geschriebenen in gleicher Würde zur Seite stehen sollen, aber nichts in sich enthalten, was ihnen irgend einen Anspruch auf eine höhere als menschliche Auctorität geben kann! Es liegt hierin eine Verläugnung des im Menschen sich aussprechenden Bewußtseyns seiner geistigen Selbstständigkeit und seiner sich frei durch sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, die auch dem Katholiken immer wieder die Nöthigung auferlegen muß, dieses Verhältniß der Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesammtheit, deren Glied er ist, und die ihm zwar als eine Gemeinschaft von Menschen, aber doch zugleich mit göttlicher Auctorität gegenüberstehen soll, so viel möglich zu rechtfertigen. Es kann dieß auf eine doppelte Weise geschehen, entweder dadurch, daß man das durch die Tradition gesetzte Verhältniß auf ein allgemein menschliches, durch die Natur des Menschen bedingtes zurückzuführen sucht, oder durch eine Bestimmung des Traditionsbegriffs, bei welcher das Zufällige, menschlich Subjective und Individuelle so viel möglich aus demselben entfernt werden soll.

Auf die erstere Weise suchte der Verfasser die Lehre von der Tradition zu rechtfertigen in der Schrift über die Ein-

Digitized by Google

heit der Kirche (S. 32.): „Der Mensch ist durch ein von Natur ihm gegebenes Bedürfniß zur Berichtigung und Befestigung seiner Meinungen und Urtheile an seine Mitmenschen angewiesen, er wird nur dann ruhig, wenn er sie ausser sich wieder findet, und seine Subjectivität scheint ihm in dem Maaße objectiv zu werden, oder zu seyn, je öfter sie sich ausser ihm vervielfältigt, ein Beweis, wie alle Menschen ein zusammengehöriges Ganze bilden. Allein es ist dieß Bedürfniß nur eine Analogie des christlichen, wie überhaupt keine christliche Eigenthümlichkeit ohne alle Analogie auch in der allgemeinen Menschenwelt ist. Im Christenthum sollte jeder in Bezug auf die Lehre schlechthin von der Gesammtheit der Gläubigen bestimmt werden müssen, es sollte ihm unmöglich seyn, sich dieselbe durch sich selbst zu bilden. Wie jeder Einzelne das innere christliche Lebensprincip, die innere Glaubenskraft, nur aus der Gesammtheit erhielt, und in dieser Beziehung sämmtliche Gläubige von den Aposteln an durch alle Zeiten hindurch eine Einheit bilden, so kann der wahre Ausdruck des innern Glaubens, die wahre Lehre auch nur durch die Gesammtheit bestimmt und erhalten werden.“ In dem Verhältniß des Einzelnen zur Tradition der Kirche reflectirt sich demnach nur das allgemeine Verhältniß des Subjectiven und Objectiven. Wie das Subjective durch das Objective bestimmt werden muß, so muß sich der Einzelne der Auctorität der Tradition unterwerfen, in welcher sich dem Einzelnen die Gesammtheit gegenüberstellt. Sobald aber der Begriff der Tradition unter diesen allgemeinen Gesichtspunct gestellt wird, wiederholen sich auch alle Fragen, die sich auf das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven beziehen, und so wenig das objectiv Gegebene auch schlechthin das objectiv Wahre ist, ebensowenig kann auch die Tradition schon als das von aussen Gegebene auf objective Wahrheit Anspruch machen. Die Objectivität der Aussenwelt ist zwar die nothwendige Vermittlung, durch welche die Subjectivität des Einzelnen sich entwickelt, und der Mensch sich zum klaren Bewußtseyn seiner selbst erhebt, aber in dem sich

Digitized by Google

entwickelnden Selbstbewußtseyn spricht sich auch die Aufgabe aus, sich von der Macht der Objectivität mehr und mehr loszureißen, das empirisch Gegebene mit der Objectivität des Begriffs zu durchdringen, und im absoluten Denken des Geistes sich des absoluten Seyns der Dinge bewußt zu werden. Es möchte daher gerade dieser allgemeine Gesichtspunct, von welchem aus der Begriff der Tradition aufgefaßt werden soll, am wenigsten geeignet seyn, ihm eine festere Grundlage zu geben. So wenig das objectiv oder empirisch Gegebene als solches auch das objectiv und an sich Wahre ist, ebensowenig kann das in der Tradition Enthaltene für das an sich Wahre, oder durch göttliche Auctorität Sanctionirte gehalten werden.

Jenen andern Weg, den Begriff der Tradition so zu bestimmen, daß aus demselben alles Zufällige, menschlich Subjective und Individuelle entfernt wird, alles, was eine des Menschen unwürdige Abhängigkeit in sich zu schließen scheint, hat der Verfasser in der Symbolik selbst eingeschlagen. Es gehört dahin, was S. 280. f. 1. A. S. 345. 2. A. über die wechselnde Form der Tradition gesagt wird, die Form sey das Menschliche, Zeitliche, an sich Vergängliche, so überbringe die Tradition das Ursprüngliche den spätern Geschlechtern oft in andrer Form, weil dasselbe Menschen zur Bewahrung anvertraut werde, die sich nach den Umständen, in welchen sie sich befinden, benehmen müssen. So geistlos es sey, einen andern als formellen Unterschied zwischen dem Evangelium und den apostolischen Schriften zu finden, ebenso gedankenlos sey es, wenn zwischen der spätern und frühern Tradition ein anderer Gegensatz erkannt würde. Noch angelegentlicher bemüht sich der Verf. in demjenigen, was S. 285. 1. A. S. 355. 2. A. über das Verhältniß der gelehrten Erklärung des biblischen Buchs zu der von der Kirche ausgehenden gesagt wird, den katholischen Traditionsbegriff gegen den Vorwurf einer Beschränkung der Geistesfreiheit in Schutz zu nehmen. Die katholische Kirche verlange nichts, als was von selbst in der Idee einer positiven Kirche liege, daß ihre Mitglieder die Glaubens- und Sittenlehre, die sie als biblisch an-

Digitized by Google

erkennen, auch in der Bibel, wenn sie dieselbe wissenschaftlich erklären, wiederfinden. Im Uebrigen bekenne sich niemand, der sich an die katholische Kirche anschließe, zu irgend etwas anderem, als zu ihrer Glaubens- und Sittenlehre. Da sie nun nur in dieser Beziehung den Sinn der heiligen Schrift aussprechе, und zwar nur ganz im Allgemeinen, so sey auch der gelehrte Exegete durch sein kirchliches Bekenntniß zu nichts weiterem verbunden, und es bleibe ihm ein weites Feld eröffnet, auf welchem er sein Talent, seine exegetische Kunst, seine philosophischen und antiquarischen Kenntnisse erproben, und für die Forthildung der Wissenschaft nützlich verwenden könne. Auch der Beschluß von Trient, daß kein Katholik es wagen dürfe, die Schrift anders als nach dem einstimmigen Zeugniß der heiligen Väter zu erklären, gebe kein Recht zu dem Vorwurf, daß eine durchweg geheiligte Exegese schon seit Jahrhunderten bestehe. Was überhaupt das Verhältniß der patristischen Auctorität zur wissenschaftlichen Forschung betreffe, so sey zu erinnern, daß sich in den Schriften der heiligen Väter bei aller Uebereinstimmung im kirchlichen Dogma die Individualität eines jeden aufs sprechendste ausgeprägt habe. Die Väter der Kirche seyen, als Repräsentanten der glaubigen Vorzeit, als Durchgangspuncte und Zeugen der Erblehre, zu betrachten. Von diesem Gesichtspunct aus, wo nicht sie sprechen, sondern der Glaube der allgemeinen Kirche durch sie sich kund gebe, haben sie allerdings eine bestimmende Auctorität, es sey jedoch nicht die ihrer Person, sondern der Tradition, durch welche sie selbst bestimmt werden, und welche sie uns wiedergeben. Aber das Individuelle an ihnen, das rein Menschliche habe nur so viel Werth, als es Gründe für sich darbiete, oder als eine besondere Wahlverwandtschaft zwischen einem Vater der Kirche und einem später lebenden Katholiken stattfinde. Ebenso verhalte es sich nun auch mit der Schrifterklärung. Eine allgemeine Uebereinstimmung in derselben werde nur darin angetroffen, daß alle dieselbe Glaubens- und Sittenlehre aus den h. Schriften entwickeln, jedoch jeder in seiner besondern

Digitized by Google

Weise. So grundlos sey daher die Behauptung, daß die frühern Theologen den spätern nichts zu thun übrig gelassen haben, als ihre Werke aufs neue herauszugeben. Die Hauptsache aber sey: da sich die katholische Kirche als diejenige Stiftung des Herrn anschaue, in welche seine ächte Lehre übergegangen, so stimme ihre Forderung, die Schrift nach der Glaubensregel der Kirche auszulegen, mit den Forderungen einer ächt historisch-grammatischen Interpretation vollkommen überein, ein Auslegungsprincip, das die Protestanten nur deßwegen für ein unnatürliches erklären, weil sie von dem Vorurtheil ausgehen, daß die Eigenthümlichkeiten der katholischen Kirche nicht schriftgemäß seyen. — Es beruht demnach diese ganze Apologie des Traditionsbegriffs auf dem Grundsatz, daß in Ansehung desselben zwischen Inhalt und Form, zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, dem Allgemeinen und Besondern genau zu unterscheiden sey. Nur das Allgemeine habe eine den Glauben des Einzelnen bestimmende Auctorität, das Besondere und Individuelle aber bleibe der Individualität des Einzelnen überlassen. Auf demselben Wege wurde in der neuesten Zeit von katholischen Theologen öfters der Versuch gemacht, den Begriff der Tradition so zu idealisiren und zu vergeistigen, daß der so nahe liegende Vorwurf, sie hänge ihrem gewöhnlichen Begriffe nach an einzelnen Auctoritäten, deren Beweiskraft sich nicht begreifen lasse, sein Gewicht zu verlieren scheint. Die Tradition, wurde behauptet, besteht nicht in der Reihe der einzelnen Zeugnisse, sondern sie ist eigentlich nichts anders, als der in der Kirche in steter Entwicklung sich fortbewegende wissenschaftlich religiöse Geist, der in jeder Periode der christlichen Dogmatik eine eigenthümliche Gestaltung gibt, weil keine einzelne der adäquate Ausdruck des christlichen Geistes ist. Es sey eine unlebendige Ansicht, die Tradition als bloßes Supplement, als Nachtrag zur Schrift zu betrachten, sie sey keine todte Ueberlieferung, kein mechanisches Hinüberbieten aus einer Hand in die andere, sondern lebendige Bewegung und Entwicklung des christlichen Geistes in der

Kirche *). Der Protestant kann allein, was in diesem Sinne gegen den gewöhnlichen Begriff der Tradition gesagt wird, nur beistimmen, muß aber sehr in Zweifel ziehen, ob derselbe eine solche Modification zulassen kann. Sie widerstreitet schon der gewöhnlichen durchaus herrschenden Methode, nach welcher die katholischen Dogmatiker bis auf die neueste Zeit ihre Beweise aus der Tradition zu führen pflegen, indem sie Zeugnisse auf Zeugnisse häufen, und aus einer solchen Reihe nicht selten in ziemlich bunter Ordnung zusammengestellter und aus ihrem Zusammenhang herausgerissener Sätze alsbald den Schluß ziehen, der aufgestellte Lehrsatz sey durch allgemeine Uebereinstimmung von den apostolischen Zeiten an überliefertes Dogma der Kirche. Wie könnte es denn auch anders seyn? Der Begriff der Tradition hat eine durchaus empirische Bedeutung, der ganze Begriff wird aufgehoben, wenn es nicht mehr darauf ankommen soll, was in den verschiedenen einzelnen Perioden von einzelnen Lehrern in bestimmten Lehrsätzen gelehrt worden ist. Die katholische Kirche hat bei ihrer Lehre von der Tradition den Zweck, die Subjectivität des Einzelnen der allgemeinen Auctorität der Kirche unterzuordnen, damit die Einheit des Glaubens nicht durch die Willkühr individueller Meinungen getrübt werde. Wie kann aber dieser Zweck erreicht werden, wenn es gestattet seyn soll, in der überlieferten Lehre das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Allgemeine vom Besondern und Individuellen zu unterscheiden? Wer soll denn diese Unterscheidung machen? Doch nur der Einzelne, dessen Glaube durch die allgemeine Glaubensregeln der Kirche bestimmt werden soll. Wie kann aber dieß anders geschehen als dadurch, daß sich das subjective Urtheil des Einzelnen als höhere entscheidende Auctorität über alles dasjenige stellt, was die Tradition ihrem gesammten Inhalte nach in sich begreift, und muß nicht die nothwendige Folge davon seyn, daß dem Einen als un-

*) Man vergl. z. B. die Recension der katholischen Dogmatik von Brenner in der theol. Quartalschr. 1829. S. 298. f.

Digitized by Google

wesentlich erscheint, was der Andere für sehr wesentlich hält, dem Einen als eine individuelle Ansicht, eine bloße Schulmeinung, was der Andere für einen nothwendigen Theil der allgemeinen Kirchenlehre erklärt? Wie könnte auf diese Weise dem Beschlusse Genüge geschehen, welchen die Tridentiner Synode in derselben Sitzung, in welcher sie das Traditionsdogma sanctionirte, ad coercenda petulantia ingenia faßte, ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium, s. scripturam ad suos sensus contorqueat, aut contra eum sensum, quem tenuit et tenet s. mater ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione s. scripturarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam s. interpretari audeat? Sollte jener freiere Begriff der Tradition seine Gültigkeit haben, so dürfte das eigene Urtheil des Einzelnen nicht schlechthin ausgeschlossen werden, es müßte jedem überlassen bleiben, die Unterscheidung, die zwischen Form und Inhalt, zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen, dem Allgemeinen und Besondern gemacht werden soll, auch wieder auf alles dasjenige anzuwenden, was die Obern der Kirche als allgemeine Lehre der Kirche geltend machen, und der Subjectivität individueller Lehren und Meinungen entgegensetzen. Wie wenig aber irgend ein Grundsatz dieser Art in der römischen Kirche anerkannt wird, ja auch nur ausgesprochen werden darf, darf hier nicht erst durch die Erinnerung an bekannte Beispiele in alter und neuer Zeit, die das Gegentheil klar genug beweisen, dargethan werden. Es wird mit Einem Worte das Wesen des Traditionsbegriffs, die ganze Bedeutung, die er für die katholische Kirche haben soll, aufgehoben, sobald von demselben soviel nachgelassen werden soll, als die angegebene Modification desselben bezweckt. Kann nun das System der katholischen Kirche dieß nicht gestatten, so kann auch nur der bisher gewöhnliche Begriff der Tradition als der orthodoxe angesehen werden. Ebendadurch wird aber eine Abhängigkeit des Einzelnen von der Auctorität der Kirche begründet, die

Digitized by Google

die Selbstständigkeit des Denkens und Glaubens aufhebt, und nur etwa durch das Widersprechende und Unvollziehbare, das der Begriff der Tradition seiner Natur nach in sich enthält, gemildert werden mag. Der Glaube des Einzelnen hat in jedem Falle nur insofern Wahrheit, sofern er Auctoritätsglaube ist. Die Auctorität aber, die den Glauben des Einzelnen bestimmt, ist selbst im besten Falle, wenn sich die Kirche nicht blos in einzelnen, auf eine mehr oder minder zweifelhafte Weise zusammenstimmenden, Stimmen, sondern in Organen, die als eine bedeutungsvollere Repräsentation der Kirche anzusehen sind, ausgesprochen hat, die zufällige Stimmen-Mehrheit, von welcher die Beschlüsse der Synoden abhängen, und in welcher der in der Kirche waltende göttliche Geist nur insofern wirklich ist, sofern die Voraussetzung richtig ist, daß die Wirksamkeit des göttlichen Geistes an bestimmte Formen der sichtbaren Kirche gebunden ist *).

*) Auf die lutherische Lehre von der Kirche läßt der Verfasser S. 330 — 342. 1. A. S. 411. — 422. 2. A. die Lehre der Reformirten von der Kirche folgen. Dieser Abschnitt enthält, da der Verfasser mit der lutherischen Lehre nicht sehr methodisch, und, wie es scheint, nur um dieselbe um so einseitiger und schroffer darzustellen, auch Zwingli's Ansichten verbunden hat, einen bloßen Auszug aus Calvins Instit. IV. 1. bei welchem es dem Verf. hauptsächlich nur darum zu thun ist, den Widerspruch anschaulich zu machen, in welchen der in Widerlegung seiner selbst unerschöpfliche und auf die Gedankenlosigkeit der Menschen rechnende Calvin dadurch gerathen sey, daß er auf die Verbindung mit der sichtbaren Kirche und den Gehorsam gegen das wahre Ministerium des Worts und der Sacramente so großes Gewicht lege, während er doch selbst den Gehorsam gegen die katholische Kirche gebrochen habe. Calvin rechnete aber dabei keineswegs auf die Gedankenlosigkeit der Menschen, sondern nur darauf, daß die Leser seiner Institutio, wenn sie seine Lehre von der Kirche nach ihrem wahren Inhalt und Zusammenhang kennen lernen wollen, nicht blos das erste Capitel des vierten Buchs lesen werden, sondern auch das zweite, in welchem er die falsche Kirche mit der wahren vergleicht, und zeigt: corruat ecclesia necesse

Mit der Lehre von der Tradition steht die Lehre von der bischöflichen Gewalt in dem schon früher angegebenen Zusammenhang. Ist die Tradition das Bewußtseyn der Kirche von sich selbst, so muß die Kirche auch Organe haben, durch die sie das, dessen sie sich bewußt ist, aussprechen kann. Diese Organe sind die Bischöfe, die gleichsam den Körper der Kirche bilden, welchem die überall nach Einheit strebende Tendenz des Katholicismus in dem Papste auch ein sichtbares Haupt gibt. Wie nun schon die Lehre von der Tradition der Abhängigkeit des Einzelnen von der Auctorität der Kirche ihre bestimmte Form gibt, so erhält dieselbe durch die Lehre von der bischöflichen Gewalt ihre volle concrete Bedeutung. Was die Kirche in den Bischöfen, ihren Organen, als traditionelle Lehre erklärt, muß von jedem Einzelnen mit unbedingtem Glauben und Gehorsam als göttlich sanctionirte Wahrheit angenommen und befolgt werden. Da die Lehre von der bischöflichen und päpstlichen Gewalt einen der wichtigsten Gegensätze

---

est, ubi intercidit illa religionis summa, quae sola sustinere eam potest. Deinde si vera ecclesia columna est ac firmamentum veritatis, certum est, non esse ecclesiam, ubi regnum occuparit mendacium et falsitas. In eum modum quum res habeat sub Papismo, intelligere licet, quid ecclesiae illic supersit. — Quare nullum est periculum, ne ab exitiali tot flagitiorum participatione desciscendo ab ecclesia Christi divellamur. Ecclesiae communio non ea lege instituta, ut vinculum sit, quo idololatria, impietate, ignorantia Dei, aliisque malorum generibus irretiamur, sed potius, quo in timore Dei et veritatis obedientia retineamur. Magnifice illi quidem suam nobis ecclesiam commendant, ne qua alia in mundo esse videatur, postea, quasi re confecta, omnes schismaticos esse constituunt, qui ab ejus, quam pingunt, ecclesiae obedientia subducere se, omnes haereticos, qui contra ejus doctrinam mutire audent. Sed quibus rationibus veram se ecclesiam habere confirmant? Wir hoffen, die Bedenklichkeiten des Verfassers über Calvins Consequenz seyen durch diese Antwort gehoben.

Digitized by Google

der katholischen und protestantischen Kirche bilden, so hätte in einer vom katholischen Standpunct ausgehenden Symbolik mit Recht eine genauere und umfassendere Behandlung derselben erwartet werden sollen, um so mehr, da schon in der Definition des Begriffs der Kirche (S. 265. 1. A. S. 306. 2. A.) von dem von Christus eingesezten Episcopat oder Apostolat, als dem Organ gesprochen wird, durch welches der Erlöser hauptsächlich zu wirken fortfahre. Gleichwohl hat der Verf. nicht für gut gefunden, in eine Untersuchung dieser Lehre einzugehen. Was S. 296. — 299. 1. A. S. 366. — 372. 2. A. über die Hierarchie gesagt wird, ist nur ein kurzer Anhang zu der Lehre von der Kirche, in welchem nicht einmal der Zusammenhang mit der vorangehenden Lehre von der Tradition genauer beachtet ist, und von Nebensachen weit mehr als von der Hauptsache die Rede ist. Ueber die wichtigen Fragen, die hier hätten zur Sprache kommen sollen, läßt sich der Verfasser S. 297. 1. A. S. 370. 2. A.*) nur in Folgendem vernehmen: „Bekanntlich sind in der katholischen Kirche über das Verhältniß zwischen dem Papst und den Bischöfen zwei Systeme herrschend, das Episcopal- und Papalsystem, von welchem dieses, ohne die göttliche Institution der Bischöfe zu verkennen, die Kraft der Mitte besonders hervorhebt, jenes aber, ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu läugnen, die Kraft vorzüglich nach der Peripherie zu lenken sucht. Indem hienach ein jedes das Wesen des Andern als göttlich anerkennt, bilden sie für das kirchliche Leben sehr wohlthätige Gegensätze, so daß durch ihre Bestrebungen sowohl die eigenthümliche freie Entwicklung der Theile bewahrt, als auch die Verbindung derselben zu einem lebendigen Ganzen festgehalten wird. Die dogmatischen Bestimmungen des gesammten, mit der allgemeinen Mitte vereinigten Episcopats sind untrüglich, denn

*) In der zweiten Ausgabe ist nur noch etwas weiter ausgeführt, daß die Gesammtkirche auch ein Gesammtorgan erfordere, mit einer sichtbaren Kirche auch ein sichtbares Haupt nothwendig gegeben sey.

Digitized by Google

es repräsentirt die allgemeine Kirche, und eine von ihm falsch aufgefaßte Glaubenslehre würde das Ganze dem Irrthum preisgeben. Ist darum die Anstalt, welche Christus zur Erhaltung und Erklärung seiner Wahrheit errichtet hat, in dieser ihrer Function keinem Irrthum unterworfen, so auch das Organ nicht, durch welches die Kirche sich ausspricht." Worauf also die göttliche Institution des Episcopats beruhe, mit welchem Recht sich das Papstthum mit allen seinen Ansprüchen über dasselbe stelle, in welchem Verhältniß die beiden, nicht blos neben einander bestehenden, sondern auch einander entgegengesetzten Systeme zu einander stehen, auf welcher Seite die Wahrheit sey, wenn sie, wie oft genug geschehen, und immer aufs neue geschehen kann, in offenen Conflict mit einander gerathen, wie es mit der Untrüglichkeit der dogmatischen Bestimmungen stehe, wenn nicht der gesammte Episcopat (was ja ohnedieß im Grunde nie der Fall ist) mit der allgemeinen Mitte vereinigt ist, ob der Papst auch schon für sich, wie das Papalsystem behauptet, infallibel sey, und wie der Widerspruch sich löse, ein menschliches Individuum als das infallible Organ der Kirche, dessen Auctorität der Glaube aller andern sich unbedingt unterwerfen muß, zu betrachten, über alle diese und andere Fragen wird nichts gesagt. Wir lassen es dahingestellt, welche Gründe den Verfasser bestimmt haben mögen, selbst die Lehre vom Papstthum so flüchtig zu berühren. Ist es hohe Verehrung vor dem heiligen Apostolat, jener göttlichen Auctorität, die „auch dem Gehorsam, der ihr huldigt, das Gepräge des Göttlichen aufdrückt" (S. 329. 1. A. S. 410. 2. A.) und durch Schweigen vielleicht eine noch vollkommenere Beurkundung dieses göttlichen Gehorsams erhält, als durch Reden, ist es weise Beachtung des Vorgangs der Tridentiner Synode, welcher ja auch der heilige Stuhl über jede Erörterung seiner Ansprüche erhaben erschien, oder ist es vielleicht discrete Rücksicht auf die Protestanten, die doch das Zarte und Feine des katholischen Dogma auch hier nicht zu würdigen vermocht hätten, sind es diese oder andere Gründe, genug, vor einer rückhaltlosen Symbolik, wie der Verfasser die sei-

Digitized by Google

nige nennt, können seine Gründe dieser Art, welche es auch seyn mögen, gelten, und der Protestant kann daher in dem Stillschweigen des Verfassers nur das Geständniß sehen, daß es im katholischen System Lehren gibt, über welche zu schweigen das Räthsamste ist.

Der Verfasser schließt S. 342. — 354. 1. A. S. 423. — 434. 2. A. seine Darstellung der Gegensätze der katholischen und protestantischen Kirche mit der Lehre von der jenseitigen Kirche und ihrer Verbindung mit der diesseitigen. Zur jenseitigen Kirche gehören theils die noch im Fegfeuer befindlichen Seelen, theils die vollendeten Heiligen. Die erstern werden noch zur leidenden, die lezteren zur triumphirenden Kirche gezählt. Da vom Fegfeuer und vom Meßopfer, das die Fürbitte für die noch im Fegfeuer Leidenden vermittelt, schon früher die Rede war, so bleibt uns hier nur noch die Lehre von der Verehrung der Heiligen übrig. Aber auch bei dieser Lehre ist es nicht nöthig, weiter zu verweilen. Es genügt, auf die zweideutige Haltung aufmerksam zu machen, die das katholische System auch in dieser Lehre an den Tag legt, indem es theils das Verhältniß des Menschen zu Gott immer wieder durch etwas Menschliches vermittelt werden läßt, das zwar dem Göttlichen und der Beziehung auf das Göttliche keinen Eintrag thun soll, aber doch die Unmittelbarkeit derselben aufhebt, theils Aeusserungen des religiösen Lebens in sich Raum gibt, die zwar für gut und nüzlich, aber doch nicht für an sich gut und nothwendig erklärt werden. Die Verehrung der Heiligen wird dadurch gerechtfertigt, daß ihr Glanz nichts anders als eine Ausstrahlung der Herrlichkeit Christi sey, darum, wer Heilige verehre, Christum verherrliche, aus dessen Kraft sie hervorgegangen seyen. Die Fürsprache der Heiligen, und die derselben entsprechende Bitte an sie, sey nur eine Wirkung des Verdienstes Christi, eine Frucht seiner erlösenden, Himmel und Erde wieder verknüpfenden, Thätigkeit. Dem protestantischen Dogma wird hier seine reine Negativität und das Mangelhafte der Vorstellung vorgeworfen, daß zwar eine Gemeinschaft zwischen uns und den Heiligen, aber

Digitized by Google

keine lebendige Wechselwirkung bestehen soll, die Idee der Gemeinschaft somit eine völlig müssige, that- und kraftlose ist. Man kann dieß in gewissem Sinne zugeben, und das Wort Luthers Schmalk. Art. II. De Missa S. 308. De mortuis nihil nobis divinitus mandatum! sogar kalt und herzlos finden, auf der andern Seite muß aber doch zugleich zugegeben werden, daß alles, was in Hinsicht der Heiligen geglaubt werden soll, soweit es nicht in der Idee der Gemeinschaft der Heiligen, zu welcher sich ja auch der Protestant bekennt, enthalten ist, nur Sache der Ahnung und des Gefühls, nicht aber Gegenstand des klaren Begriffs ist, wo aber der klare Begriff fehlt, fehlt auch das eigentliche Object des Handelns, wie ja auch die katholische Kirche selbst nicht verkennen kann, da die Synode (Sess. XXV.) es nur für gut und nützlich, nicht aber für nothwendig, also im Grunde für ein ἀδιάφορον erklärt, die Heiligen anzurufen. Die ganze Differenz hat ihren Grund in der allgemeinen Verschiedenheit der Richtung des Katholicismus und Protestantismus. Der Katholicismus schweift gerne an der Hand des Gefühls und der Phantasie in das Gebiet des Uebersinnlichen hinüber, und wird dadurch zu einem Dogmatismus, welchem es an einer festen objectiven Grundlage fehlt; der Protestantismus hält sich nur an das im unmittelbaren Bewußtseyn Gegebene, an dasjenige, was sich auf einen klaren und bestimmten Begriff bringen läßt. Deßwegen schneidet er nach seiner kritischen Richtung alle Beziehungen auf das Uebersinnliche ab, die eine Erkenntniß des Uebersinnlichen voraussetzen, von welcher der Mensch sich keine genügende Rechenschaft geben kann, um so mehr, wenn er dabei die Besorgniß nicht unterdrücken kann, es möchte die Grenzlinie nicht streng genug festgehalten werden, durch die er das Göttliche vom Menschlichen trennt, und dem Menschlichen jeden selbstthätigen Antheil an der Erlösung abgesprochen wissen will.

Digitized by Google

Fünfter Abschnitt.

Der Gegensatz der beiden Systeme im Allgemeinen.

Die gegebene Entwicklung der Hauptlehren, in welchen die beiden Systeme einander gegenüberstehen, zeigt unstreitig einen sehr tief eingreifenden Gegensatz, den tiefsten und umfassendsten, welcher auf dem Gebiete des christlichen Dogma möglich ist. Es stellen sich hier zwei Systeme dar, die von wesentlich verschiedenen Principien ausgehen, und darum auch allen Lehren, in welchen sie ihren materiellen Inhalt entwickeln und zur Anschauung bringen, einen durchaus eigenthümlichen Character aufdrücken. Um dieses Verhältniß noch weiter in Erwägung zu ziehen, und von den verschiedenen Gesichtspuncten aus, unter welche es gestellt werden kann, aufzufassen, mögen hier nach der Untersuchung des Einzelnen, noch einige allgemeinere Andeutungen folgen.

Einen nicht unerwünschten Anknüpfungspunct gibt uns die Parallele, welche der Verf. schon in der Lehre von der Rechtfertigung zwischen dem Protestantismus und Gnosticismus gezogen hat. Es gibt, wird S. 186. 1. A. S. 215. 2. A. behauptet, keine religiöse Erscheinung, mit der das System der Reformatoren mehr Aehnlichkeiten darböte, als den Gnosticismus. Die Hauptmomente dieser Verwandtschaft sollen folgende seyn: 1) Der gnostische Dualismus ging aus einem so tiefen Gefühl des menschlichen Elends überhaupt und des Sündenelends insbesondere hervor, daß er das Böse mit der Schöpfung des guten Gottes schlechterdings unvereinbar, und, wie der Protestantismus, von der gegenwärtigen Form des menschlichen Daseyns schlechterdings unablöslich fand. Dieses Sündengefühl ist jedoch 2) so verworren und krankhaft in sich selbst, daß es wie bei den Gnostikern, so bei den Protestanten an seiner eigenen Zerstörung arbeitet. Je größer das Maas der objectiven Sündhaftigkeit, in die sich das Subject ohne persönliche Verschuldung verwickelt sieht, angenommen wird, desto mehr verschwindet die Größe des subjectiven selbstbegangenen Bö-

Digitized by Google

sen. Es wurde daher von den Protestanten wie von den Gnostikern, in dem Bestreben, den Begriff des Bösen soviel möglich zu steigern, der sittliche Begriff desselben aufgehoben. 3) Wie der Gnosticismus von seinen Anhängern das Bewußtseyn, das Wissen, daß sie Söhne des guten Gottes seyen, die nicht verloren gehen können, verlangte, so schließt der Protestantismus in seinem Glauben zugleich die unbedingte Zuversicht des ewigen Lebens in sich, und dabei das Lehrstück, daß Einige zur Seligkeit, Andere zur Verdammung von Ewigkeit prädestinirt seyen, was lediglich nur ein anderer Ausdruck für die gnostische Classification der Menschen (Pneumatiker, Psychiker, Choiker) sey*). Um diese Parallele nach ihrer

*) Der Verfasser setzt noch einen vierten Punct hinzu, in welchem er noch insbesondere Luther mit Marcion vergleicht, welcher der Frömmste unter den Gnostikern, aber auch derjenige gewesen sey, welcher keine Spur wissenschaftlichen Geistes gehabt habe (gewiß ein sehr gewagtes Urtheil, das in dieser Allgemeinheit in jedem Falle völlig unbegründet ist). Wie Marcion in seinem Unverstande (vergl. oben S. 294.) glaubte, die Barmherzigkeit Gottes erst recht hervorzuheben, wenn er ihn die Menschen als Wesen erlösen lasse, die vom Demiurg geschaffen, nichts Gottverwandtes und Ebenbildliches hatten, so habe Luther mit seiner Lehre von der Sünde und dem Sündenfall vermeint, des Heilandes Ruhm zu erhöhen, ohne zu bedenken, daß es unmöglich sey, auf den nach erlösend einzuwirken, der nichts zu Erlösendes besitzt. Zum Schlusse wird dann noch gesagt: diese Parallelen mögen nun geschlossen werden, zumal der Verfasser in keine geringe Verlegenheit gesetzt würde, wenn er Luthers ascetische Uebungen mit den marcionitischen vergleichen müßte. So ganz entgegengesetzte practische Ergebnisse haben sich aus Theorien dargeboten, die die innigste Verwandtschaft unter sich haben. Aber auch unter den Gnostikern habe es ja die ausschweifendsten Gesetzesfeinde gegeben. Prodicus und die Kainiten haben ähnliche theoretische Maximen gehabt, wie Marcion. Mit welcher Feinheit hier auf die Aufhebung des Cölibats durch Luther angespielt wird, kann niemand entgehen. Wie also Marcion nach seinen gnostischen Grundsätzen die Ehe für sündhaft er-

Digitized by Google

tiefern Bedeutung würdigen zu können, muß man eigentlich die Ansicht noch hinzunehmen, die der Verfasser an einem andern Orte über den Ursprung und das Wesen des Gnosticismus entwickelt hat, nach welcher die Gnosis nicht, wie man sonst gewöhnlich annimmt, aus einem ausserhalb des Christenthums angeregten speculativen Interesse, sondern ganz unmittelbar und direct aus dem Christenthum selbst hervorgegangen sey, und zwar aus einem practischen Drange, so daß sie erst in ihrem Verlaufe eine speculative Richtung angenommen habe. Die Gnosis sey, wenn ihr Character negativ aufgefaßt werde, Verteufelung der Natur, und darum als Gegenbewegung einer Erscheinung zu nehmen, deren Eigenthümliches die Naturvergötterung war, also Reaction nicht gegen das Judenthum, sondern gegen das Heidenthum, in welchem der Geist in der vergötterten Natur auf- und untergegangen sey. Die Gnosis, als christliches Extrem, als Hyperchristenthum, habe nun ganz aus der Natur herauszugehen getrachtet, und darum sie verteufelt. Was unter allen Verhältnissen und Verwandlungen, die die Gnosis durchging, unveränderlich blieb, sey das Gefühl der Unheimlichkeit in dieser Welt, mit dem aus demselben abgeleiteten Dualismus *). Nehmen wir

klärte, so hat Luther den Geistlichen die Ehe erlaubt, und sogar selbst geheirathet. Dieß thut jedoch der Vergleichung Luthers und der Protestanten mit den Gnostikern nicht den geringsten Eintrag. Denn auch unter den Gnostikern hat es ja solche gegeben, die das Sittengesetz und alle moralische Gebote aufs frechste verhöhnten. Die Verwerfung des Cölibats ist demnach um nichts besser, als die frechste Verhöhnung des Sittengesetzes, und Luther hat ebendadurch den größten Beweis seiner unmoralischen Gesinnung gegeben. So wenig kann der Verfasser irgend eine Gelegenheit, sey es auch nur eine schiefe, kaum halbwahre Parallele, unbenützt lassen, dem sittlichen Character der Reformatoren eine vermeintliche Mackel anzuhängen!

*) In dem Versuche über den Ursprung des Gnosticismus, mit welchem Herr D. Möhler das Beglückwünschungsschreiben der katholisch-theologischen Facultät in Tübingen an D. Planck be-

Digitized by Google

aber auch diese Ansicht noch hinzu, so ist doch sogleich klar, daß die Wahrheit der behaupteten Verwandtschaft des Gno-

---

gleitete (Tüb. 1831.). Die eigenthümliche Ansicht, die in dieser geistreichen Abhandlung, deren Gegenstand, nach der in der Symbolik ausgesprochenen Idee von dem Verhältniß des Gnosticismus zum Protestantismus, für den genannten Zweck sehr sinnvoll gewählt ist, entwickelt wird, scheint mir, wenn es gestattet ist, die hier sich darbietende Gelegenheit zu einigen Bemerkungen über dieselbe zu benützen, im Grunde nur darin zu bestehen, daß dem Gnosticismus ein sehr lebendiges und tiefes religiöses Gefühl zugeschrieben wird. Es ist dieß unstreitig in jedem Falle eine höchst beachtenswerthe Seite des Gnosticismus, die nicht in Zweifel gezogen werden kann, wenn man auch von Anfang an ein speculatives Element im Gnosticismus annimmt, beides kann in der That gar nicht getrennt werden. Wenn nun aber Herr D. Möhler dieses Grundgefühl aus dem durch das Christenthum bewirkten Umschwung der Weltanschauung deßwegen ableitet, weil nur die heidnische Weltansicht eine Vergötterung der Natur sey, in geradem Gegensatz gegen die gnostische Verteufelung der Natur, so beruht dieß auf einer theilweise unrichtigen Voraussetzung. Man kann zwar die heidnische Weltansicht eine Vergötterung der Natur nennen, aber sie war dieß nicht durchaus, in einer gewissen Beziehung war sie auch eine Verteufelung der Natur, sofern ja auch der Dualismus sehr wesentlich zum Character der alten Naturreligion gehört (Man vergl. meine Darstellung des manich. Rel.systems. Tüb. 1831. S. 81. f. bes. S. 94. f. S. 340. f.). Zwar wird nun weiter behauptet, die tiefste Grundlage der Gnosis, der ihr eigenthümliche Dualismus, lasse sich weder aus dem Zendsystem, noch aus dem Platonismus, oder der alexandrinisch-jüdischen Idealistik und der Kabbala, noch auch aus dem Neuplatonismus ableiten, weil sich nirgends der Dualismus in derselben Strenge, wie im Gnosticismus finde. Allein diese Nachweisung ist deßwegen unvollständig, weil weder auf die indische Religionsphilosophie, noch auf die Combinationen, die durch das Zusammenwirken mehrerer verwandter Momente entstehen konnten, Rücksicht genommen ist. Da nun gerade die indische Religionsphilosophie in Verbindung mit dem persischen Dualismus ein bedeutendes

Digitized by Google

sticismus und Protestantismus nur in einem sehr beschränkten Sinn geltend gemacht werden kann. Der Protestantismus soll, wie der Gnosticismus, ein christliches Extrem, ein Hyperchristenthum seyn, weil beide auf demselben tiefen Bewußtseyn des Bösen beruhen *). Es läßt sich allerdings nicht läug-

---

Element des Gnosticismus darbieten konnte (vgl. Das manich. Rel.syst. S. 481. f.), da, wie Herr D. Möhler selbst zugibt, in jedem Falle der Leztere in eine sehr enge Verbindung mit der speculativen Richtung der Gnosis trat, so ist nicht einzusehen, warum der Antheil, welchen die heidnische Religionsphilosophie schon an der ersten Entstehung der Gnosis hatte, sosehr in Zweifel gezogen werden soll. Wäre die Gnosis als ein reinchristliches Erzeugniß anzusehen, so müßten doch immer noch besondere Momente dazu mitgewirkt haben, gerade nur in einem Theile der christlichen Welt eine so eigenthümliche Erscheinung, ein solches Hyperchristenthum, hervorzubringen. Welche Momente könnten es aber gewesen seyn, wenn sie nicht in dem Verhältniß des Christenthums zur heidnischen Welt lagen? Was demnach hier zugegeben werden kann, ist nur dieß: das Christenthum kam dem, auf der dualistischen Weltansicht beruhenden, religiösen Grundgefühl des Gnosticismus auf eine sehr willkommene Weise entgegen, dieses Gefühl gewann dadurch sehr an intensiver Stärke, aber unmittelbar aus dem Christenthum selbst ist es nicht entstanden.

*) In der zweiten Ausgabe S. 220 — 225. sezt der Verfasser diese Parallele noch weiter fort, und behauptet eine unverkennbare Verwandtschaft des Protestantismus auch mit dem idealistischen Pantheismus des Mittelalters, woraus sodann die weitere Folgerung abgeleitet wird, Luther und Zwingli haben sich gewissermassen in diese beiden Richtungen getheilt, Luther sich mehr der gnostisch-manichäischen Weltbetrachtung, Zwingli der pantheistischen genähert, eine Unterscheidung, die wir, abgesehen von dem Manichäismus, welchen der Verfasser bei Luther finden will, für sehr treffend erklären müssen. Zum Schlusse sagt der Verfasser S. 225.: Bei allen Abweichungen in Einzelnheiten ist nur Schleiermacher der einzige ächte Jünger der Reformatoren. Auch hier wollen wir nicht widersprechen, wofern nur diese ächte Jün-

Digitized by Google

nen, daß diese beiden Formen des Christenthums in dem in ihnen sich aussprechenden tiefern Bewußtseyn des Bösen einen gewissen Berührungspunct haben, wenn wir nun aber auch über alles andere, was beide trennt, und den Gnosticismus in Vergleichung mit dem Protestantismus sogar kaum mehr als eine Form des Christenthums erscheinen läßt, hinwegsehen, wie groß ist, was mit dem hervorgehobenen Berührungspunct in die unmittelbarste Verbindung gesezt werden muß, die Differenz zwischen beiden, die sich uns in dem so wesentlich verschiedenen Begriff des Bösen, von welchem beide ausgehen, zu erkennen gibt? Der Protestantismus hält, wie es nach seinem ganzen Wesen und Character nicht anders gedacht werden kann, den rein sittlichen Begriff des Bösen fest, er kann daher das Böse immer nur in die Sünde setzen, die Sünde selbst aber ist ihm, auch wenn er sie nicht gerade als eine actuelle Handlung, sondern als Zustand betrachtet, doch immer ein erst gewordener, aus einer freien zurechnungsfähigen That abzuleitender, Zustand. Der Gnosticismus dagegen nimmt, wie bekannt ist, den Sitz des Bösen in der Materie, als einem von Gott unabhängigen selbstständigen Princip des Bösen an, weßwegen ihm die Quelle des Bösen in dem Menschen in lezter Beziehung die Verbindung der Seele mit einem materiellen Körper ist. Alles also, was den großen Unterschied des physischen und ethischen Begriffs des Bösen ausmacht, scheidet auch den Protestantismus vom Gnosticismus. Der

---

gerschaft nicht in einem heidnischen Pantheismus, sondern in der vollendeten Durchführung des christlichen Begriffs der Erlösung gefunden wird. Was übrigens die vorgebliche Verwandtschaft des Protestantismus mit dem Pantheismus betrifft, so wäre sehr zu wünschen gewesen, der Verfasser hätte sich auch darüber erklärt, in welches Verhältniß er das offenbar pantheistische System des Thomas von Aquino, dessen Auctorität von ihm öfters geltend gemacht wird, zum protestantischen System sezt. Der Unterschied ist ohne Zweifel in das, dem Protestantismus eigene, tiefe Bewußtseyn der Sündenschuld, also in die Ausschließung einer rein speculativen pantheistischen Richtung zu setzen.

Digitized by Google

Verfasser hat nun zwar seiner Ansicht von dem Verhältniß, in welchem der Protestantismus und Gnosticismus zu einander stehen, eine festere Grundlage dadurch zu geben gesucht, daß er auch dem Protestantismus keinen andern, als den gnostisch-manichäischen Begriff des Bösen zugestehen will. Da aber diese Behauptung, wie gezeigt worden ist, eine völlig ungegründete und unerweisliche ist, so muß auch die behauptete Verwandtschaft, die zwischen dem Gnosticismus und Protestantismus bestehen soll, auf den allgemeinen Satz beschränkt werden, daß in beiden ein tieferes Bewußtseyn des Bösen sich ausspreche. In dieser Allgemeinheit, wobei der Gegensatz des physischen und ethischen Begriffs des Bösen noch nicht in Betracht kommt, sondern nur das Gemeinsame, in welchem beide Begriffe noch Eins sind, kann der Protestantismus kein Bedenken haben, in dem Gnosticismus eine Ahnung dessen anzuerkennen, was in der Folge im Protestantismus selbst, und zuvor schon in dem demselben hierin zur Grundlage dienenden augustinischen System, zum Bewußtseyn gekommen ist. Indem wir nun aber gegen eine Parallele zwischen dem Protestantismus und Gnosticismus, von dieser Seite betrachtet, nichts einzuwenden haben, ist uns dadurch auch das Recht gegeben, zur Vervollständigung der Parallele weiter zu gehen, und zu sagen: wie sich der Protestantismus zum Gnosticismus verhält, so verhält sich der Katholicismus zum Heidenthum und Judenthum. Der Gnosticismus enthält in jedem Falle, wie wir uns auch seinen Ursprung erklären mögen, verschiedenartige, aus den drei, damals in gegenseitige Berührung gekommenen Religionen, dem Heidenthum, Judenthum und Christenthum entlehnte Elemente. Was diese vielfach gemischten Elemente zu Einem Ganzen verband, und den Gnosticismus zu einer eigenthümlichen Erscheinung auf dem Gebiete der Religionsgeschichte machte, ist eben dasjenige, was der Verfasser als das Characteristische desselben hervorhebt, das tiefere Bewußtseyn des Bösen, und das damit eng zusammenhängende Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit, wodurch das Heidenthum und Judenthum, in der Form, in wel-

Digitized by Google

cher sie im Gnosticismus verbunden waren, durch die Vermittlung des zoroastrischen Dualismus den Versuch machten, sich von ihrem Standpunct aus zu einer dem Christenthum analogen Religionsform zu vergeistigen, und aus dem Christenthum selbst die verwandten Elemente an sich zu ziehen. Gibt nun diese Vergeistigung des Heidenthums und Judenthums, oder das in ihr sich aussprechende, von dem Bewußtseyn der Sünde durchdrungene, tiefere, religiöse Leben dem Gnosticismus, welcher in dieser Hinsicht, wie der ihm zur Seite gehende Neuplatonismus, als eine Reform jener alten Religionen, der heidnischen insbesondere, betrachtet werden darf, eine gewisse Verwandtschaft mit dem Protestantismus, so muß der Katholicismus in einem um so nähern Verhältniß zum Heidenthum und Judenthum in der Form stehen, in welcher diese Religionen noch nicht den vom Gnosticismus ihnen gegebenen Character an sich tragen. Was jedoch hier zunächst aus Veranlassung der vom Verfasser gezogenen Parallele über das Verhältniß des Katholicismus zum Heidenthum und Judenthum bemerkt worden ist, ist zugleich an sich in der Natur der Sache so begründet, daß es weiter beachtet zu werden verdient.

Der wahre Begriff des Katholicismus kann nur auf dem historischen Wege gewonnen werden, auf welchem der Katholicismus selbst sich gebildet hat. Wie aber die Geschichte des Christenthums selbst nichts anders ist, als die Reihe der Versuche, die von Anfang an gemacht worden sind, die im Christenthum enthaltene objective Wahrheit für das Bewußtseyn zu vermitteln, so ist der Katholicismus der erste ins Große gehende Versuch dieser Art. Im Christenthum kam ein neues Princip der Wahrheit zur historischen Erscheinung, aber das göttlich Geoffenbarte konnte nicht sogleich in seiner Unmittelbarkeit erkannt und aufgefaßt werden. Das Neue bedarf der Vermittlung des Alten. Das Christenthum trat zwar als neue Religion den ältern Religionen feindlich entgegen, aber es mußte sich auf der andern Seite, indem es durch die Macht seiner Wahrheit die ältern Religionen verdrängte, doch wieder

Digitized by Google

an die mit denselben zusammenhängende Denkweise und an die durch sie herrschend gewordene Formen anschließen; was man in ihnen als objective Wahrheit erkannte und auch mit der im Christenthum geoffenbarten Wahrheit nicht unvereinbar, vielmehr durch sie nur bestätigt fand, alles, was man in jedem Falle unbewußt und unwillkührlich aus den alten Religionen in die neue herüber nahm, war die nothwendige Vermittlung, durch die man die subjective Gewißheit von der objectiven Wahrheit des Christenthums gewann. So geschah es, daß alle bedeutenderen Erscheinungen, die uns sowohl in der ersten Entwicklung des Christenthums, als auch in den folgenden Zeiten im Dogma und im kirchlichen Leben begegnen, einen mehr oder minder, theils aus dem Heidenthum, theils aus dem Judenthum stammenden Character an sich tragen. Die bedeutendsten Erscheinungen, die in der langen Periode von der apostolischen Zeit bis zur Reformation aus diesem Gesichtspunct zu betrachten sind, sind, was das Dogma betrifft, der alexandrinische Platonismus, das augustinische System und die Scholastik des Mittelalters, in Ansehung des äussern kirchlichen Lebens der ganze Organismus der Hierarchie, welcher auch auf das Dogma einen höchst wichtigen Einfluß erhielt. In allen diesen Formen, die das Christenthum in seiner zeitlichen Entwicklung durchlief, erscheint uns dasjenige, was wir von unserem Standpunct aus als das eigenthümliche Princip des Christenthums betrachten müssen, in einer durch den Zusammenhang des Christenthums mit ältern Religionsformen bedingten Gebundenheit, so wenig geläugnet werden kann, daß jene Formen dazu dienten, den objectiven Inhalt des Christenthums auf die vielseitigste Weise zu entwickeln und zum Bewußtseyn zu bringen. In dem alexandrinischen Platonismus verband sich der durch die alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie und orientalische Religionsideen geläuterte, bereicherte und eigenthümlich modificirte griechische Speculationsgeist mit dem Christenthum, und es ist nichts natürlicher als die Erscheinung, daß die so vielfache Berührungspuncte darbietende christliche Lehre vom Logos der Gegenstand

Digitized by Google

wurde, welchem er sich vorzugsweise zuwandte. Sie wurde der Mittelpunct, in welchen sich ihm der ganze Inhalt des Christenthums concentrirte, und das Ziel, das er durch die verschiedensten Formen hindurch in strenger Consequenz bis zu dem Entwicklungspuncte verfolgte, welchen sie in dem nicänisch-constantinopolitanischen Symbol erreichte. So sehr die in demselben symbolisch-fixirte Homousie des Sohns mit dem Vater dem christlichen Bewußtseyn, das nur in einem dem absoluten Wesen der Gottheit gleichgesezten Offenbarungsorgan seinen Ruhepunct finden kann, zusagen muß, so ist doch das christlich-religiöse Bewußtseyn in derselben noch beinahe ausschließlich dem über die zeitliche Erscheinung des Christenthums in unendlicher Ferne Hinausliegenden, dem ausserzeitlichen ewigen Seyn des menschgewordenen Logos zugekehrt. Der Platonismus und das Christenthum hatten beinahe gleich großen Antheil an der Entwicklung und Gestaltung der Logos-Idee. Daher hängen mit derselben Richtung, in welcher diese Idee zum christlichen Dogma sich bildete, so viele andere Ideen und Lehren zusammen, welche, wenn sie auch nur in dem Systeme des Origenes zu einem wohlgeordneten Ganzen verbunden wurden, doch um so auffallender in diesem das ächt platonische Gepräge des christlichen Dogma jener Jahrhunderte beurkunden. Man nehme die zunächst an die Logos-Idee sich anschließende Lehre von den Engeln und Dämonen, die in verschiedenen Abstufungen den Zusammenhang des absoluten Wesens, der Gottheit und der intelligiblen Welt mit der sinnlichen Weltordnung und dem Leben der Menschen vermittelten, und den Polytheismus und Dualismus der alten Religionen mit dem christlichen Monotheismus in die innigste Verbindung sezten, ferner die Lehren von einer ewigen Weltschöpfung, von einer unendlichen Reihe auf einander folgender Welten, von dem Fall der Seelen aus einem vorzeitlichen reineren Daseyn in das schuldbefleckte materielle zeitliche Leben, von den beiden einander widerstreitenden Principien, in deren Gegensatz sich das Leben des Menschen bewegt, von der Läuterung, Wanderung und Rückkehr der Seelen, und der endlichen Zu-

Digitized by Google

rückführung aller Wesen zu dem ursprünglichen Seyn, man nehme alle diese Lehren, die zwar vorzugsweise dem System des Origenes angehören, aber bei so vielen Kirchenlehrern auch der folgenden Zeit einen so tiefgehenden Einfluß auf ihre christliche Denk- und Anschauungsweise äusserten, ist es nicht klar, daß es, der vorherrschenden Richtung nach, nur der Platonismus war, durch dessen Vermittlung man sich des christlichen Dogma bewußt werden wollte? Wie characteristisch unterscheidet sich aber auch in allen diesen Lehren, und insbesondere in der Idee eines, über das zeitliche Daseyn hinausliegenden Zustandes und Abfalls der Seelen der speculative Standpunct des Platonismus von dem christlichen, auf die Unmittelbarkeit des sittlichen Bewußtseyns gegründeten? Man kann nur eine fortgehende Entwicklung des christlichen Bewußtseyns darin erkennen, daß die dem Origenes eigenthümlichen Ideen und Lehren aus dem ächten Inhalt des christlichen Dogma mehr und mehr ausgeschieden wurden, so wenig auch die Art und Weise, wie dieß geschah, gebilligt werden kann. Demungeachtet konnte der mit so großem Ansehen und Einfluß in der Kirche herrschend gewordene Platonismus aus dem verjährten Besitze nie mehr völlig verdrängt werden. Nachdem derselbe in der Person des Origenes die öffentliche Meinung für sich verloren hatte, gewann er einen neuen, um so bedeutendern Vertreter in dem mystischen Areopagiten Dionysius. Die kunstvolle Einkleidung, die dieser unbekannte Vermittler des Platonismus und des kirchlichen Christenthums dem polytheistischen Pantheismus durch die christliche Angelologie zu geben wußte, die schöne Verbindung, in welche er die irdische Hierarchie mit der himmlischen brachte, die hohe Bedeutung, die dadurch der ganze kirchliche Organismus erhielt, das große Gewicht, das er auf die von der Kirche zu verwaltenden Geheimnisse legte, überhaupt die ganze großartige Tendenz eines das Höchste und Niedrigste umfassenden und in die innigste Verbindung setzenden Systems, alles dieß gab dem Platonismus in dieser verjüngten Gestalt aufs neue Ansehen und Einfluß in der Kirche, und der Areopagite wurde

Digitized by Google

der Vermittler, durch welchen derselbe nicht blos in Johannes Scotus Erigena, sondern selbst in dem geistvollsten aller Theologen des Mittelalters, dem auf dem Gipfel der Scholastik stehenden Thomas von Aquino, neue gewichtige Repräsentanten in der Kirche erhielt. Der pantheistische Grundcharakter, welcher das so kunstreich organisirte, und auf eine so umfassende und großartige Weise durchgeführte System des Letztern auszeichnet, in welchem uns überhaupt der Pantheismus in einer sehr nahen Verwandtschaft mit dem Katholicismus erscheint, weist auf keine andere Quelle und Auctorität so bestimmt zurück, wie auf die Schriften des Areopagiten Dionysius, auf die sich auch Thomas von Aquino selbst öfters beruft. So wurde dem Platonismus die in einer gewissen Periode so lebhaft in Anspruch genommene Bedeutung für das christliche Dogma dadurch gesichert, daß er mehr und mehr in christliche Formen gehüllt, und so oft er seinem speculativen Element ein zu einseitiges Uebergewicht geben wollte, demselben ein durch das christliche Interesse bedingtes Gegengewicht entgegengesezt wurde. Mußte doch selbst in dem nicänischen Dogma die vom Platonismus ausgegangene Richtung, die nur das vorzeitliche, jenseits des menschlichen Bewußtseyns liegende, ewige absolute Seyn des göttlichen Logos festgehalten wissen wollte, ein zu einseitiges Uebergewicht erlangt zu haben scheinen, solange nicht der Homousie Christi mit der Gottheit seine Homousie mit der Menschheit durch das chalcedonensische Symbol gleichgesezt war. An diesem Gegengewicht gegen die transcendente Richtung der alexandrinischen Dogmatik hatte den nächsten Antheil der Gegensatz, welchen die kritisch besonnene, Göttliches und Menschliches in ein gleichmäßiges Verhältniß setzende, syrisch-antiochenische Schule gegen die ägyptisch-alexandrinische bildete, aber nicht minder wirkte dazu mit, wie der bedeutende Einfluß beweist, welchen der römische Leo auf das chalcedonensische Symbol hatte, die Dogmatik der abendländischen Kirche. Was von ihr auf diese Weise für das Dogma von der Person Christi geltend gemacht wurde, in welchem das zu einseitig vorherrschende speculative Interesse

mit dem christlichen, die rein theologische Seite des christlichen Dogma mit der anthropologischen ausgeglichen werden mußte, stund in engem Zusammenhang mit der neuen Epoche einer selbstständigen Entwicklung, die für das christliche Dogma im augustinischen System begonnen hatte. Die Lehren von der Sünde und Gnade, deren Bedeutung das Christenthum von allen andern Religionen so characteristisch unterscheidet, Lehren, die zwar ebendeßwegen schon in der bisherigen Entwicklung des christlichen Dogma nicht ganz unbeachtet bleiben konnten, aber doch immer nur eine sehr untergeordnete Stellung hatten, und immer in einer allgemeineren Betrachtungsweise gehalten worden waren, wurden erst durch Augustin für das christliche Bewußtseyn so fixirt, wie es die dem Christenthum eigenthümliche Lehre von der Erlösung erfordert. Seitdem Augustin durch das tiefere Bewußtseyn der Sünde, das er durch sein System in dem Menschen weckte, den ganzen Inhalt des Christenthums dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn des auf sich selbst zurückgewiesenen und zum ernstern tiefern Blick in sein Inneres aufgeforderten Menschen näher gebracht hatte, konnte die von ihm gegebene Richtung in der abendländischen Kirche, in welcher das christliche Dogma nunmehr allein noch in einer fortgehenden Bewegung begriffen war, nie mehr verlassen werden. Gleichwohl konnte alles, was Augustin für die Forthildung des christlichen Dogma wurde, nur eine neue, der durch den Platonismus gegebenen analoge, Vermittlung begründen. Stellte man sich bisher zu einseitig auf den heidnisch-platonischen Standpunct, so war es nun der durch den Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum bedingte alttestamentliche Standpunct, auf welchen Augustin sich stellte. Er führte zwar den Menschen, indem er ihn auf die in seinem unmittelbaren Bewußtseyn sich aussprechende Thatsache der Sünde hinwies, in sein eigenes Selbst zurück, aber er führte ihn auch sogleich wieder aus demselben heraus und auf eine Thatsache zurück, die ebenso jenseits des zeitlichen Bewußtseyns des Individuums liegt, wie der platonische einem Zustande der Präexistenz angehö-

Digitized by Google

reinde Fall der Seelen. So mußte sich das Bewußtseyn der Sünde in das Bewußtseyn eines bloßen Strafverhältnisses umwandeln, auf welches der alttestamentliche Begriff der, positive Strafen verhängenden, göttlichen Strafgerechtigkeit in seiner ganzen Härte angewandt wurde. Das peccatum wurde zu einer poena peccati in dem schon entwickelten Sinne, und es war in lezter Beziehung nur die Auctorität, die für Augustin die alttestamentliche Erzählung von dem Sündenfall Adams hatte, worauf er das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde gründen konnte. Je willkührlicher und äusserlicher im augustinischen System der Zusammenhang erscheint, welchen Augustin zwischen der Freiheit Adams vor dem Fall und seiner Unfreiheit nach dem Fall, und zwischen der Sünde Adams und der Sünde seiner Nachkommen annahm, desto weniger konnte man sich durch ein solches System befriedigt fühlen, und es läßt sich unstreitig nur hieraus erklären, daß, während doch Augustins Auctorität dem Namen nach alles gelten sollte, der Sache nach der Augustinismus immer mehr durch den Pelagianismus und Semipelagianismus verdrängt, und das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn der Sünde nur auf den unbestimmten und unklaren Begriff eines von Adam auf seine Nachkommen übergegangenen Strafverhältnisses zurückgeführt wurde, das man mehr nur von dem alttestamentlichen Standpunct aus, welchen Augustin eingenommen und für die christliche Weltansicht geltend gemacht hatte, als in einem rein-christlichen Interesse festhalten konnte. Obgleich das A. T. hauptsächlich durch die in ihm enthaltenen Weissagungen von Anfang an zur Vermittlung der christlichen Wahrheit diente, so war doch die Bedeutung, die Augustin der Sünde Adams gab, ein durchaus neuer und eigenthümlicher Gesichtspunct, von welchem aus nun das Verhältniß des Christenthums zu einer Thatsache der alttestamentlichen Geschichte betrachtet wurde. Augustin wirkte aber auch in einer andern Beziehung für die Vermittlung, die dem Christenthum durch den Katholicismus gegeben wurde, auf eine sehr bedeutende Weise, durch die Feststellung der Aucto-

Digitized by Google

rität der Kirche, die zwar schon durch die ganze vorangegangene Gestaltung des kirchlichen Lebens eine feste Grundlage erhalten hatte, vorzüglich aber auch durch die Bestimmtheit, mit welcher Augustin den Begriff der Kirche entwickelte, und practisch geltend machte, und durch das große Gewicht, das er selbst als Auctorität für die Kirche erhielt, für die folgenden Zeiten befestigt werden mußte. Es ist hier nicht nöthig, in eine genauere Erörterung der Momente einzugehen, die schon frühe zusammenwirkten, die Idee einer katholischen Kirche zu realisiren, und das Princip der objectiven Wahrheit in demjenigen finden zu lassen, was als übereinstimmende Meinung der Mehrheit galt, aber darauf muß hier aufmerksam gemacht werden, daß in demselben Verhältniß, in welchem in der christlichen Kirche ein hierarchischer Stand sich bildete, und die Häupter desselben vorzugsweise als die Repräsentanten derselben betrachtet wurden, auch das Christenthum aufs neue heidnische und jüdische Elemente erhielt, und den priesterlichen Character der vorchristlichen Religionen, nur mit christlich modificirten Formen, in sich aufnahm. Als christliche Wahrheit konnte nun nichts anders mehr gelten, als was die Kirche dafür erklärt hatte, und je mehr der kirchliche Lehrbegriff nach allen Seiten hin abgeschlossen, und über der unverletzlichen Heiligkeit desselben mit aller Strenge und Sorgfalt gewacht wurde, desto mehr war dadurch ein Verhältniß begründet, das den Einzelnen auf eine ähnliche, nur systematischer durchgeführte, Weise von einer über ihm stehenden Auctorität abhängig machte, wie in den alten Religionen der Einzelne zur vollen Bedeutung seines religiösen Lebens nur in der Abhängigkeit von der über ihm waltenden priesterlichen Auctorität gelangen konnte. Das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen erhielt seine Wahrheit nur durch den Zusammenhang mit dem Ganzen, welchem der Einzelne als einzelnes Glied angehörte, oder nur durch die Vermittlung der Kirche. Die Kirche wurde die nothwendige Vermittlerin, ohne welche der Einzelne weder die objective Wahrheit des Christenthums erkennen, noch sich in ein, seinem sittlich-religiösen Bedürfniß

entsprechendes, Verhältniß zu Christus und Gott gesetzt sehen konnte. Es darf mit Recht vorausgesetzt werden, daß das Christenthum in demselben Verhältniß seinen eigenthümlichen Charakter verläugnen mußte, in welchem es sich nur als eine Erneuerung und Vervollkommnung der durch die vorchristlichen Religionen sanctionirten Formen darstellen konnte. Sollte es der Inbegriff der göttlich geoffenbarten Wahrheit seyn, so mußte seinem Wesen nichts mehr widerstreiten, als die Anerkennung einer Auctorität, die zwar das Verhältniß des Einzelnen zur christlichen Wahrheit vermitteln sollte, aber sich der göttlichen Auctorität des Christenthums doch nur als eine menschliche zur Seite stellen konnte, und wenn es, als die das tiefste und innerlichste Bedürfniß der Erlösung weckende und befriedigende Religion, seinen wahren Anknüpfungspunkt nur in dem eigenen unmittelbaren religiösen Bewußtseyn des Menschen und in den in demselben sich aussprechenden sittlich-religiösen Bedürfnissen finden kann, so muß seinem Wesen nicht minder Alles widerstreiten, was dem religiösen Bewußtseyn, statt es auf das Innere des Menschen zurückzulenken, nur eine Richtung nach außen gibt. Ist aber dieß nicht die nothwendige Folge, wenn der Einzelne in allen Beziehungen seines religiösen Lebens nur durch die Auctorität der Kirche bestimmt werden soll? Uebernimmt es die Kirche, die untrügliche Interpretin der im Christenthum geoffenbarten göttlichen Wahrheit, und die Vermittlerin des Verhältnisses zu seyn, in welchem der Einzelne zu dem Erlöser stehen soll, so ist das religiöse Bewußtseyn des Einzelnen nur der unselbstständige, matte und leblose Reflex des Gesammtbewußtseyns der Kirche. Mit dieser nach außen gehenden Richtung, dieser Entäußerung des religiösen Bewußtseyns und Lebens an die Auctorität der Kirche, steht in einem sehr natürlichen Zusammenhang die durch Augustin nur äußerlich bekämpfte und unterdrückte, aber nicht innerlich aufgehobene Neigung zum Pelagianismus, ja, diese beiden Momente sind im Grunde gegenseitig so durch einander bedingt, daß das eine von dem andern nicht getrennt werden kann. Je mehr die Richtung des Menschen in der Abhängigkeit von

Digitized by Google

der Auctorität der Kirche nach außen geht, je mehr er sich seiner selbst, nicht in seiner sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, sondern nur als eines Gliedes des Ganzen, welchem er angehöre, bewußt werden kann, desto mehr muß er dadurch von einem tiefern und ernstern Blick in sein Inneres abgezogen werden, ohne welchen er sich seiner Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit nicht wahrhaft bewußt werden kann. Wo aber das wahre Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit fehlt, muß entweder die Nothwendigkeit der Erlösung schlechthin verkannt, oder die Möglichkeit der Selbsterlösung vorausgesetzt werden. Diese vorausgesetzte Möglichkeit wird in der Kirche zur Wirklichkeit. Denn was ist die Kirche nach dem Begriff, von welchem hier auszugehen ist, anders als die Gesammtheit der Glaubigen, von welchen zwar jeder Einzelne für sich die Erlösung in sich zu realisiren nicht im Stande ist, aber doch der Realisirung derselben im Zusammenhange mit dem Ganzen, dessen Glied er ist, gewiß seyn darf? Wie sollte aber der Gesammtheit zukommen, was jedem einzelnen der zu ihr Gehörenden schlechthin abgesprochen werden muß? Denn wenn behauptet wird, daß die Erlösung in jedem Einzelnen nur dadurch realisirt werden kann, daß die Kirche in das Verhältniß, in welchem jeder Einzelne zu Christus steht, vermittelnd eintritt, so muß der Kirche eine erlösende Thätigkeit zugeschrieben werden, die zur Thätigkeit des Erlösers erst hinzukommen muß, wenn die Erlösung ihre volle Realität haben soll, was aber der Gesammtheit der die Kirche bildenden Individuen zukommt, muß auch wieder jedem Einzelnen in seinem Theile zukommen, sofern das Ganze durch seine Theile bedingt ist; hat demnach die Kirche im Ganzen eine erlösende Thätigkeit, so kann auch dem Einzelnen, sofern er zur Kirche gehört, die Möglichkeit der Selbsterlösung nicht schlechthin abgesprochen werden, und wie diese Ansicht nur für pelagianisch gehalten werden kann, so beruht auch Alles, was über die Nothwendigkeit der Vermittlung der Erlösung durch die Thätigkeit der Kirche behauptet wird, auf derselben pelagianischen Selbsterlösungstheorie: der göttlichen Thätigkeit des Erlösers wird die menschliche Thä-

Digitized by Google

tigkeit der Kirche so zur Seite gestellt, daß durch die eine wie durch die andere die objective Realität der Erlösung bedingt und das Verdienst der Erlösung zwischen dem Erlöser und der Kirche getheilt wird. Sobald aber eine solche Theilung des Verdienstes der Erlösung geläuguet wird, fällt auch die Nothwendigkeit der Vermittlung der Kirche hinweg, und es ist nicht einzusehen, wie zu dem Verhältniß des Einzelnen zu Christus erst durch die Vermittlung der Kirche etwas hinzukommen soll, was nicht an sich schon mit diesem Verhältniß gegeben ist. Wir haben oben die auf die entwickelte Weise der Kirche zugeschriebene Bedeutung und vermittelnde Thätigkeit eine Uebertragung des priesterlichen Charakters der vorchristlichen Religionen, des Heidenthums und Judenthums, auf das Christenthum genannt. Auch der damit zusammenhängende Pelagianismus kann aus keinem andern Gesichtspunkt, als aus dem Gesichtspunkt einer Zurückführung des Christenthums auf den Standpunkt des Heidenthums und Judenthums betrachtet werden. Denn worin anders stimmt der Pelagianismus mit der Ansicht der vorchristlichen Religionen von dem Verhältniß des Menschen zu Gott auffallender zusammen, als darin, daß von ihm, wie von diesen, die Nothwendigkeit einer auf dem natürlichen Unvermögen des Menschen beruhenden Erlösung verkannt, und der Mensch schon von Natur in einem solchen Verhältniß zu Gott gedacht wird, daß er einer Erlösung, wie sie durch Christus realisirt werden soll, nicht bedarf? Alles also, was der eigenthümlichen göttlichen Thätigkeit des Erlösers entzogen wird, und ebendeßwegen dem natürlichen Verhältniß des Menschen zu Gott zugelegt werden muß, ist immer wieder eine Annäherung an einen Standpunkt, welcher nur außerhalb des Christenthums, im Heidenthum und Judenthum, stattfinden kann. Dieselben Hauptmomente, von welchen bisher die Rede war, kommen auch bei der Scholastik in Betracht, die in der Entwicklungsgeschichte des Katholicismus eine besonders wichtige Stelle einnimmt. Denn was zuerst die Auctorität der Kirche betrifft, so wurde nicht nur die Kirchenlehre von den Scholastikern als das objectiv

Digitized by Google

Gegebene vorausgesetzt, das schlechthin Gegenstand des Glaubens seyn müsse, sondern es sollten auch alle ihre Untersuchungen nur dazu dienen, dieselbe in ihrem strengen Zusammenhang zu entwickeln, und als dasjenige darzustellen, worauf alle Fragen und Zweifel, alle dialectischen Erörterungen und Speculationen, als das allein Gewisse und Feststehende, immer wieder zurückführen müssen. Ebenso wenig kann bezweifelt werden, daß die Richtung, die die Scholastiker nahmen, im Ganzen weit mehr eine pelagianische als antipelagianische war. Mußte doch schon das einseitige Interesse des dialectischen Verstandes, welchem sie so großen Einfluß einräumten, und das religiöse Interesse so oft auf eine das religiöse Gefühl verletzende Weise aufopferten, in einem sehr natürlichen Zusammenhang mit einer pelagianischen Denkweise stehen. Wie sich aber auch bei den Scholastikern diese Denkweise zugleich als eine Richtung darstellt, die das Princip der Wahrheit auch außerhalb des christlichen Gebiets zu suchen geneigt ist, und die Grenzlinie zwischen der christlichen und vorchristlichen Wahrheit nicht streng ziehen will, davon sehen wir hier den größten Beweis in der hohen Bewunderung, mit welcher sich die Scholastiker dem Aristoteles hingaben, und in ihm den sichersten Führer selbst zur christlichen Wahrheit verehrten. Da jedoch die Scholastik in dem langen Zeitraum, in welchem sie sich durch die Jahrhunderte des Mittelalters hinzieht, auch verschiedene Stadien ihrer Entwicklung durchlief, so mußten auch die Hauptmomente, die wir hier unterscheiden zu müssen glauben, sich auf verschiedene Weise modificiren. Es ist hier nicht der Ort, den Gang, welchen die Scholastik nahm, und ihren Zusammenhang mit der Entwicklung des Katholicismus im Einzelnen weiter zu verfolgen, es genügt für unsern Zweck, hier vorzüglich diesen Gesichtspunkt hervorzuheben, daß jene beiden Momente, die unbedingte Unterordnung des Einzelnen unter die Auctorität der Kirche, und die pelagianische Auffassungsweise des Christenthums, in demselben Verhältniß um so mehr mit einer dem christlichen Bewußtseyn widerstreitenden Einseitigkeit sich darstellen, in welchem die Scholastik die von

Digitized by Google

Anfang an in ihr liegende Richtung entschiedener hervortreten ließ, und dadurch ihrem Verfall entgegenging, worin aber nur das Einseitige und Verkehrte des ganzen Verhältnisses, in das sich der Katholicismus zum Christenthum gesetzt hatte, zur offenen Erscheinung kommen konnte. Am auffallendsten stellt sich uns dieß in dem Gegensatz dar, welchen die beiden Hauptrepräsentanten der Scholastik, die berühmten Stifter der beiden theologischen Schulen, in welche sich seit jener Zeit die ganze katholische Kirche theilte, Thomas von Aquino und Duns Scotus, gegen einander bilden. So wenig auch die gewöhnliche (auch von Gieseler Kirchengesch. Bd. 2. Abtheil. 2. 2te Aufl. S. 385. wiederhohlte) Behauptung für richtig gehalten werden kann, daß Thomas von Aquino in der Lehre von der Sünde und der Gnade ganz auf dem augustinischen Standpunkt stehe, da Thomas eigentlich nur einen negativen Begriff der Erbsünde aufstellte, und sie nur in das natürliche Uebergewicht der Sinnlichkeit setzte, und die Nothwendigkeit der Gnade nur in dem Sinne behauptete, in welchem der Pantheismus, welcher seinem System zu Grunde liegt (in welchem der durch des Areopagiten Dionysius Vermittlung verjüngte und christlich modificirte neuplatonische Pantheismus diejenige Form und Ausbildung erhielt, in welcher er mit dem kirchlichen System aufs innigste verschmolzen werden konnte), alles Gute im Menschen durch die göttliche Causalität determinirt werden läßt*), so

*) Deßwegen kommt bei Thomas der Gegensatz der Erwählung und Verwerfung, selbst des Guten und Bösen, nur auf einen graduellen Unterschied zurück, wie am bestimmtesten folgende Sätze (Summa Theol. P. I. qu. 23. art. 5.) zeigen: ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Die göttliche Barmherzigkeit und die göttliche Gerechtigkeit sind nur verschiedene Formen der göttlichen Güte.

Digitized by Google

zeigt doch alles, was das scotistische System von dem thomistischen unterscheidet, die überwiegende Richtung, mit welcher sich nun die Scholastik in ihrer letzten Periode dem vollen Pelagianismus in die Arme warf. Es ist bekannt, wie viel Duns Scotus der Freiheit des menschlichen Willens einräumte, und wie wenig in seinem System von dem augustinischen Begriff der Gnade noch stehen bleiben konnte. Dadurch mußte die Lehre von den guten Werken, vom menschlichen Verdienst und Ueberverdienst einen um so größern, aber auch nur um so nachtheiligern Einfluß erhalten. Aber auch der Lehre vom opus operatum mit allem, was mit ihr zusammenhängt, wurde erst von Duns Scotus und der scotistischen Schule die Bedeutung gegeben, in welcher sie in die Lehre der katholischen Kirche von den Sacramenten so tief eingriff, und der ganzen Lehre von der Heilsordnung eine so vorherrschende Richtung auf das Aeußerliche und Mechanische gab *). Nehmen wir nun noch dazu, wie dieselbe Schule, indem sie die dialectische Speculation auf die äußerste Spitze trieb, und mit einem sich selbst überbietenden Scharfsinn alle Grundlagen der objectiven Wahrheit untergrub und wankend machte, und in dem ewigen Widerstreite dialectischer Gründe und Gegengründe dem Glauben keinen andern Haltpunkt mehr übrig lassen konnte, als die rein äußerliche Auctorität der Kirche **), so sehen wir auch hier ein

*) Duns Scotus war es zuerst, welcher In Sent. L. IV. dist. 1. qu. 5. den Satz: sacramentum ex virtute operis operati confert gratiam, ita ut non requiratur ibi bonus motus, in dieser Bestimmtheit aufstellte. Selbst bei Thomas von Aquino findet sich die Lehre vom opus operatum noch nicht.

**) Wie am bestimmtesten Occam, der Schüler des Duns Scotus, aussprach. In Sent. L. I. dist. 2. qu. 1.: es dürfe nichts behauptet werden, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel traditione ecclesiae, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari. Alles komme darauf an, omnia tradita in scriptura sacra et determinatione ecclesiae et dictis sanctorum salvari. Wie ganz anders Thomas von Aquino in der Summa L. I. qu. 1. art. 8. über die Frage: utrum haec

Digitized by Google

Extrem erreicht, das aus der in der Scholastik liegenden Richtung zuletzt nothwendig hervorgehen mußte. So wirkte die Scholastik in ihrem Theile dazu mit, jenen beklagenswerthen Zustand herbeizuführen, zu welchem in den der Reformation unmittelbar vorangehenden Zeiten das Christenthum im Dogma und Leben herabgesunken war, eine Periode, in welcher der äußerlichste Auctoritätsglaube, die freieste pelagianische Denkweise, das opus operatum der Werkheiligkeit nach allen Seiten hin, nicht nur die durchaus vorherrschenden Erscheinungen des Lebens waren, sondern auch durch das hergebrachte dogmatische System ihre theoretische Begründung und Rechtfertigung erhalten hatten. Muß eine solche Gestaltung des Christenthums und des christlichen Dogma, in welcher es aus seinem innern Lebensgrunde und Mittelpunkte völlig hinweggerückt, und dem dem christlichen Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit entfremdeten Menschen zu einer rein äußerlichen Sache geworden ist, an sich schon nur als eine Annäherung an das

doctrina (die Theologie) sit argumentativa? Argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae, eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur. Et sic oportet, quod credatur auctoritati eorum, quibus revelatio facta est. Neque hoc derogat dignitati hujus doctrinae: nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. — Auctoritatibus canonicae scripturae utitur (s. doctrina) propria ex necessitate argumentando, auctoritatibus autem aliorum doctorum ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt. Unde dicit Augustinus in Ep. ad Hier. (Ep. 19): Solis scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita vel senserunt, vel scripserunt.

Digitized by Google

Judenthum und Heidenthum erscheinen, so ist hier, um auf den obigen Gesichtspunkt zurückzukommen, nur noch daran zu erinnern, wie selbst die gerade in jener Zeit wieder aufl[e]bende Liebe zur alten Literatur und Philosophie dazu mitwirkte, dem Christenthum jener Zeit, seiner ganzen Erscheinung nach, die Farbe des Heidenthums zu geben *).

*) Vergl. Marheineke Gesch. der teutschen Reform. 1. Th. 2te Aufl. S. 8. f. bes. S. 24. f. — Auch Melanchthon schildert die oben hervorgehobene Seite der Scholastik sehr treffend in der Apologie der augsburg. Conf. Art. II. De justific. S. 61.: Scholastici, secuti philosophos, tantum docent justitiam rationis, videlicet civilia opera, et affingunt, quod ratio sine spiritu sancto possit diligere Deum super omnia. Nam donec humanus animus otiosus est, nec sentit viam aut judicium Dei, fingere potest, quod velit Deum diligere, quod velit propter Deum benefacere. — Si haec est justitia christiana, quid interest inter philosophiam et Christi doctrinam? — Et ex his opinionibus jam eo prolapsa res est, ut multi irrideant nos, qui docemus, aliam justitiam praeter philosophicam quaerendam esse. Audivimus quosdam pro concione, ablegato evangelio, Aristotelis Ethica enarrare. Nec errabant isti, si vera sunt, quae defendunt adversarii. Nam Aristoteles de moribus civilibus adeo scripsit erudite, nihil ut de his requirendum sit amplius. Videmus extare libellos, in quibus conferuntur quaedam dicta Christi cum Socratis, Zenonis et aliorum dictis, quasi ad hoc venerit Christus, ut traderet leges quasdam, per quas mereremur remissionem peccatorum, non acciperemus gratis propter ipsius merita. Itaque si recipimus hic adversariorum doctrinam, quod mereamur operibus rationis remissionem peccatorum et justificationem, nihil jam intererit inter justitiam philosophicam, aut certe Pharisaicam, et Christianam. — Ein wesentlicher Dienst würde der Sache der Reformation durch ein Werk geleistet, das eine genaue und ausführliche Darstellung der mit Duns Scotus beginnenden Periode geben würde, in welcher die Scholastik mehr und mehr in sich selbst zerfiel, und sich in ein bloßes Aggregat jeder innern Haltung ermangelnder und vom Boden des Christenthums

Digitized by Google

Der Protestant kann in allem diesem nur einen Durchgangspunkt zu einer neuen Epoche sehen, in welcher in der Ueberzeugung, daß das Princip einer Richtung, die zu solchen Extremen führte, ein einseitiges und verkehrtes sey, ein neuer Standpunkt, ein neues Princip für die Entwicklung des christlichen Dogma gewonnen werden mußte. Das Princip, von welchem aus in der ganzen Periode vor der Reformation, die wir, sofern sie durch ein und dasselbe Princip bedingt war, die Periode des sich gestaltenden Katholicismus nennen können, das Christenthum und das christliche Dogma für das Bewußtseyn vermittelt werden sollte, war in formeller Hinsicht die Auctorität der Kirche, in materieller ein Pelagianismus, welcher in seiner Consequenz das Christenthum mehr oder minder in die Klasse der vorchristlichen, auf einer ganz andern Stufe des religiösen Bewußtseyns stehenden Religionen zurückversetzen mußte, wie dieß auch schon durch das formelle Princip der Auctorität einer priesterlich gestalteten Kirche geschah. Welchen Gegensatz der Protestantismus in diesen beiden Beziehungen gegen den Katholicismus bildet, ist von selbst klar. Der Katholicismus aber konnte, indem er dem Protestantismus mit der entschiedensten Opposition entgegentrat, durch den nun hervorgetretenen Gegensatz, in welchem das eine System durch das andere bestimmt wurde, nur zu einem um so klarern und bestimmtern Bewußtseyn seines Princips und der durch dasselbe bedingten Richtung gelangen. Es war ihm nun die Sphäre aufs bestimmteste abgegrenzt, in welcher er sich allein bewegen

völlig losgetrennter Begriffe auflöste. Gegenstand eines solchen Werkes müßte allerdings der unerfreulichste Theil der Geschichte der christlichen Dogma's seyn, über welchen man in den gewöhnlichen Darstellungen flüchtig genug hinwegeilt, indem man noch überdieß den Hinblick auf die einzelnen Strahlen des aufdämmernden Lichts für weit wichtiger hält, als die genaue Kenntniß des ganzen großen Dunkels, aus welchem es hervordringen mußte, allein die vollständige historische Apologie der Reformation würde doch erst auf diesem Wege gegeben.

Digitized by Google

konnte, sofern er in der Opposition gegen den Protestantismus beharren wollte. Die gegebene Vergleichung der beiden Systeme dient zum Beweis, wie jedes derselben in jeder neuen Darstellung, seinem symbolischen Charakter nach, in der ihm durch den Gegensatz vorgeschriebenen Sphäre sich zu halten hat. Daraus folgt dann aber auch, daß Alles, was den Katholicismus von dem Protestantismus unterscheidet, uns immer wieder auf denselben Gesichtspunkt zurückführt, von welchem aus wir bisher die historische Entwicklung des Katholicismus betrachtet haben. So wenig der Katholicismus, ohne sein Princip zu verläugnen, dem Protestantismus sich nähern kann, so nahe schließt er sich dagegen noch immer an den Standpunkt der vorchristlichen Religionen an, und der eigenthümliche Charakter, durch welchen sich diese Religionen vom Christenthum unterscheiden, ist das Princip, durch welches der Katholicismus das Christenthum für das religiöse Bewußtseyn und religiöse Leben des Einzelnen zu vermitteln sucht. Wie sich nun dieß auch in den neuern Darstellungen des katholischen Systems zu erkennen gibt, wollen wir hier noch kurz andeuten.

1) Was im Katholicismus die Kirche ist, ist in den vorchristlichen Religionen die priesterliche Gewalt und Auctorität. Aber auch der Katholicismus läßt ja die ganze hohe Bedeutung, die er in den Begriff der Kirche legt, sogleich auf den die Kirche repräsentirenden Priesterstand übergehen, und wie in den alten Religionen das Verhältniß des Einzelnen zur Gottheit nur durch den Priester vermittelt werden konnte, so daß das religiöse Leben des Einzelnen erst durch das Verhältniß, in welchem er zum Priester stund, von welchem er sich in allen wesentlichen Beziehungen desselben abhängig erkennen mußte, seinen wahren Werth und seine volle Bedeutung erhielt, so ist es auch im Katholicismus nicht anders. Es ist hier wie dort ein hierarchischer, mit bestimmten Vorrechten und einem bestimmten Charakter über die übrige von ihm abhängige Menschheit gestellter Stand. Die Priester der katholischen Kirche sind die allein untrüglichen Interpreten der göttlichen Wahrheit, die in sicherer Ueberlieferung der Welt nicht hätte

Digitized by Google

erhalten werden können, wenn es nicht eine in ununterbrochener Folge von den ursprünglichen Verkündigern derselben herabsteigende priesterliche Succession gäbe, durch sie allein kann das opus operatum der Sacramente auf die vollgültige Weise verrichtet werden, durch ihre Hand allein wird das Opfer vollbracht, durch welches die Welt immer aufs neue mit der Gottheit versöhnt wird; in allen Verhältnissen und Beziehungen des religiösen Lebens steht der Priester dem Laien wie ein höheres Wesen gegenüber, durch dessen Vermittlung allein er sich seiner Gemeinschaft mit der Gottheit bewußt werden kann. Es darf nur angedeutet werden, wie mit diesem priesterlichen Charakter des Katholicismus so manches aufs engste zusammenhängt, was ihn wesentlich vom Protestantismus unterscheidet, aber zugleich auch als ein weiteres Merkmal des nähern Verwandtschaftsverhältnisses anzusehen ist, in welchem der Katholicismus zu den vorchristlichen Religionen steht. Es gehört hieher die ganze Lehre von den Sacramenten, die im Katholicismus, wie in den alten Religionen, dem Dogma eine so nahe und bedeutungsvolle Beziehung zum äußern Cultus gibt, und unter den einzelnen Sacramenten besonders das Sacrament der Priesterweihe, das dem Priester der katholischen Religion denselben eigenthümlichen und unveräußerlichen Charakter mittheilt, welchen die Priester der alten Religionen schon durch die Geburt erhielten, so daß dort die leibliche, hier die geistliche Geburt den Eintritt in eine streng abgeschlossene Priestercaste begründet; vor Allem aber ist in diesem Zusammenhang das katholische Meßopfer zu erwähnen, das die katholische Religion in ein so unverkennbar nahes Verhältniß zu den alten Religionen setzt. Denn da sie Priester wie diese hat, so darf es auch nicht an einem Opfer fehlen, und wenn sie ein irdisches Priesterthum mit dem Einen und ewigen Priesterthum Christi nicht im Widerspruch findet, so kann sie auch ein fortdauerndes Opfer mit dem Einen Kreuzesopfer Christi nicht für unvereinbar halten, ja sie beruft sich für die Nothwendigkeit des Opfers eben darauf, daß das Opfer zum Wesen der Religion überhaupt gehöre. Wie daher das Heidenthum und Juden-

Digitized by Google

thum ihre Opfer gehabt haben, so dürfe ein sichtbares Opfer, wie es die Natur des Menschen erheische, auch im Christenthum nicht fehlen, das in der Befriedigung dieses Bedürfnisses, wie die Synode selbst bemerkt, nur die Vollendung der ältern Religionen seyn könne*). Die katholische Priester-Idee hat ferner auf die ganze Weltanschauung, die dem katholischen System zu Grunde liegt, einen nicht unbedeutenden Einfluß gehabt, oder steht wenigstens in einem engen Zusammenhang mit ihr. Wie die Priester auf einer höhern Stufe stehen als die Laien, so stehen auch wieder die Heiligen, auf welche in höherer Ordnung die Engel und himmlischen Geister folgen, mit ihrem Ueberverdienst hoch über denen, die nur das gewöhnliche Verdienst oder nicht einmal dieses in genügendem Grade haben. Das Bild eines geordneten Heeres, mit welchem die Synode die kirchliche Hierarchie vergleicht (ecclesiastica hierarchia est ut castrorum acies ordinata, Sess. XXIII. c. 4.), wird auf das Ganze übergetragen, über der irdischen Hierarchie erhebt sich die himmlische, und indem auf diese Weise der Eine in dem Andern seine Einheit und Ergänzung erhält, und alle zusammen von dem Ganzen, welchem sie angehören, und an dessen Spitze Christus steht, getragen werden, gestaltet sich dadurch das Ganze zu der Anschauung des Leibes Christi, in welchem das eine Glied durch das andere bedingt

*) Vergl. Sess. XXII. De missa c. 1. Christus ließ dilectae sponsae suae ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, sacrificium zurück. — Haec (munda oblatio) denique illa est, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio complectitur. Die Natur des Menschen ist nämlich ea, ut non facile queat sine adminiculis exterioribus ad rerum divinarum meditationem sustolli, sagt die Synode c. 5., wo zugleich noch anderes hervorgehoben wird, was an das sinnliche Gepränge und den symbolischen Charakter des heidnischen Cultus denken läßt. Ueber das Opfer als wesentliches Erforderniß jeder Religion spricht besonders auch Bellarmin De missa I, 20. f.

Digitized by Google

ist, und alle sowohl in demselben als auch wieder in einem verschiedenen Verhältniß zu sich und dem Ganzen stehen, eine Vorstellung, auf welche die katholischen Theologen sehr häufig zurückkommen, in welcher aber auch schon Thomas von Aquino den besten Anknüpfungspunkt für sein pantheistisches, dem Neuplatonismus so nahe verwandtes System gefunden hat. Dem hierarchisch-aristokratischen Charakter, in welchem das katholische System auf diese Weise den alten Religionen so nahe steht, setzt der Protestantismus theils die von der Synode *) ausdrücklich verworfene Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums, theils seinen Glauben als das Princip einer allgemeinen Freiheit und Gleichheit entgegen, worin freilich der aristokratisch gesinnte Katholik nur demokratischen Uebermuth sehen kann **). Nicht minder setzt

2) die Ansicht, die das katholische System von der Natur des Menschen und seinem natürlichen Verhältniß zur Gottheit hat, überhaupt Alles, was mit Recht der Pelagianismus desselben genannt wird, dasselbe in ein sehr nahes Verhältniß zu den alten Religionen. Je besser man von der Natur des Menschen denkt, je weniger man eine wesentliche Veränderung derselben durch die Sünde zugibt, desto weniger kann man Bedenken tragen, auch denjenigen Religionen, die nicht im

*) Sess. XXIII. c. 4. Quodsi quis omnes Christianos promiscue N. T. sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet, nihil aliud facere videtur, quam ecclesiasticam hierarchiam, quae est ut castrorum acies ordinata, confundere.

**) Wie sich dieß z. B. in dem Vorwurf ausspricht, welchen Bellarmin De justific. II. 14. den Protestanten macht: Adversarii incredibili tumore superbiunt, qui se ipsam Christi justitiam apprehendisse (nämlich durch den Glauben) jactant, et inde se nulli Sanctorum aequare formidant. Certe Lutherus in Sermone de natali B. Virginis omnes fideles ipsi Deiparae facit aequales. Nec defuerunt, qui se ipsi etiam Christo aequare contenderent.

Digitized by Google

engern Sinne geoffenbarte sind, eine innere Wahrheit zuzugestehen. Es kann daher nicht befremden, daß sich die katholische Dogmatik nicht selten und zwar gerade für die ihr eigenthümlichen Dogmen, wie namentlich die Lehre vom Opfer und vom Fegfeuer, auch auf das Zeugniß nichtchristlicher Religionen beruft. Wie solche Dogmen, der Geschichte zufolge, aus dem nahen und vielfachen Einflusse zu erklären sind, welchen in den ersten Jahrhunderten die heidnische und jüdische Religion auf die christliche erhielt, so wird die Uebereinstimmung der Religionen in gewissen Ideen als ein positiver Beweis dafür betrachtet, daß solche Ideen nicht falsch und irrig seyn können, ein Grundsatz, welchen die protestantische Dogmatik nach ihrer Lehre von der Erbsünde nicht zugeben kann. In causis enim religionis et fidei, sagt Chemnitz Ex. decr. Conc. Trident. S. 469., non est judicandum aut aliquid statuendum ex eo, quod natura peccato excaecata et depravata dictat, hic enim fons et haec origo est omnium superstitionum, et totius idololatrici cultus. Canon seu regula fidei est non dictamen corruptae naturae, sed ratio captivanda est in obsequium verbi. Allein die katholische Dogmatik glaubt von ihrem Standpunkt aus, was so allgemein bei allen Völkern sich findet, nur aus dem Guten, das die menschliche Natur hat, ableiten zu können: was aus der verdorbenen Natur stamme, gebe sich schon durch seinen Mangel an Uebereinstimmung zu erkennen. Es gibt, wie Bellarmin De missa I, 20. und De purgat. I, 7. sagt, ein natürliches Licht, einen instinctus naturae, ein primum quoddam principium a Deo ingenitum, vermöge dessen, quae in genere apud omnes sunt, et semper fuerunt eadem, ex bono naturae sunt. — Nam illa, in quibus omnes fere nationes conveniunt, vix possunt aliunde provenire, quam a naturali lumine omnibus hominibus communi. Quae enim sunt excogitata et conficta ab hominibus, varia sunt et diversa pro gentium varietate. Das Allgemeine, in der menschlichen Natur überall sich Aussprechende, ist immer auch das Wahre, der Irrthum liegt immer nur da, wo das Allgemeine in das Besondere übergeht. So trägt

Digitized by Google

der Katholicismus sein Princip, daß der Glaube der Mehrheit das Kriterium der Wahrheit sey, auch auf das über das Christenthum hinausliegende Gebiet über, und wo der Protestantismus in der Einheit und Uebereinstimmung die Verschiedenheit hervorhebt, faßt der Katholicismus die Einheit in der Verschiedenheit ins Auge. Wie dieses nähere Verwandtschaftsverhältniß zu den vorchristlichen Religionen auch in den neuesten Darstellungen des katholischen Systems anerkannt wird, sehen wir aus den häufigen Parallelen, die in den dogmatischen Lehrbüchern zwischen christlichen und vorchristlichen Lehren gezogen werden *), und besonders aus der Betrachtung, die unser Verf. S. 49 f. 1. A. S. 51 f. 2. A. über das Heidenthum in Bezug auf die Gegensätze der beiden Kirchen eingerückt hat, um darzuthun, daß wir in der ganzen alten Welt ein Suchen nach Wahrheit gewahren, daß, wenn auch nirgends die religiösen Vorstellungen rein, ja allenthalben mit großen Irrthümern befleckt sind, doch im Aberglauben stets noch der Glaube verborgen liege, und dieser das Gute in jenem sey. Daß auch der Protestantismus außerhalb des Christenthums nicht blos Irr-

*) Dadurch zeichnet sich besonders die Brenner'sche Dogmatik aus, welche bei jedem einzelnen Dogma des katholischen Lehrbegriffs nicht unterläßt, auch auf die Religionssysteme der alten Völker, auf die Vorstellungen und Gebräuche der religiösen Mythenwelt der Alten in einem besondern Abschnitte Rücksicht zu nehmen. Nur stimmt damit nicht gut zusammen, daß sowohl in dem generellen Theile in dem Abschnitt S. 362. über die angeblich geoffenbarten Religionen anderer Völker, als auch in dem speciellen Theile bei den einzelnen Parallelen die angeblichen Offenbarungen nur aus dem Gesichtspunkt der Nichtigkeit betrachtet werden. Wenn auch der Verf. Bd. I. S. 363. sagt, Juden- und Christenthum seyen gleichsam der Urtypus, nach welchem jede andere Offenbarung gestaltet erscheine, sie geben gleichsam den Grundton an, mit welchem jede andere Stimme aus dem Himmel eine Harmonie bilden müsse, so vermißt man doch durchaus ein Princip, nach welchem das religiöse Moment, das solche Parallelen für eine katholische Dogmatik haben sollen, zu beurtheilen ist.

Digitized by Google

thum und Sünde sieht, sondern selbst auch im Heidenthum (vom Judenthum als der alttestamentlichen Religion darf ohnedieß in dieser Beziehung nicht erst besonders die Rede seyn) Ahnungen und vorbereitende Keime des Wahren und Göttlichen anerkennen kann, ist schon früher gezeigt worden, im Katholicismus hat aber demungeachtet dieses Verhältniß eine ganz andere Bedeutung, da die Uebereinstimmung nicht blos im Allgemeinen, sondern in Beziehung auf bestimmte einzelne Lehren behauptet, überhaupt der Unterschied des Christlichen und Vorchristlichen mehr nur als eine relative und graduelle Verschiedenheit betrachtet wird, vermöge welcher das Christenthum nur als die Vervollkommnung und Vollendung dessen erscheint, was auch zuvor schon sich vorfand, Christus nicht blos Erlöser, sondern ganz besonders auch Gesetzgeber, und auch Erlöser vorzugsweise nur insofern seyn soll, sofern die durch seine Vermittlung ertheilte Gnade dem Menschen die Vollbringung dessen erleichtert und möglich macht, wozu es ihm auch schon von Natur nicht an jeder Kraft und Fähigkeit fehlt. Ja es ist zuletzt eigentlich nur das Institut der Kirche, dessen Realisirung in einem höheren und allgemeineren Sinne dem Christenthum seinen wesentlichen und eigenthümlichen Werth und Vorzug ertheilt.

Aus allem hier Entwickelten geht als natürliche Folge die große Verschiedenheit des Gesichtspunkts hervor, unter welchem sich dem Protestanten und Katholiken die durch die Reformation herbeigeführte neue Epoche der Entwicklung des Christenthums und des christlichen Dogma darstellen muß. Kann der Protestant in allem demjenigen, was ihn im Katholicismus nicht befriedigt, und ihm in einem Widerspruch mit dem ursprünglichen Wesen und Charakter des Christenthums erscheint, nur die Nöthigung erblicken, das dem Katholicismus zu Grunde liegende Princip völlig zu verlassen, und an die Stelle der Auctorität der Kirche die Auctorität der Schrift zu setzen, oder, wie Schleiermacher den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus in der bekannten Formel gefaßt hat, das Verhältniß des Einzelnen zu Christus nicht von seinem Verhält-

Digitized by Google

niß zur Kirche, sondern das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche nur von seinem Verhältniß zu Christus abhängig zu machen, so muß es dagegen im Interesse des Katholicismus liegen, nachzuweisen, daß sein Princip das allein genügende sey, und die Reformation als eine neue Epoche keineswegs die Wichtigkeit haben könne, die ihr die Protestanten beilegen zu müssen glauben. Es ist dieß die Aufgabe, die sich die vorliegende Symbolik ihrer Tendenz und ihrem gesammten Inhalte nach gesetzt hat. Der Verfasser derselben hat aber auch noch einen eigenen Versuch dieser Art in einer Abhandlung gemacht, auf welche wir mit einigen Bemerkungen noch Rücksicht nehmen wollen. Es sind die Betrachtungen über den Zustand der Kirche im fünfzehnten und zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Bezug auf die behauptete Nothwendigkeit einer die bestehenden Grundlagen der Kirche verletzenden Reformation in der Theol. Quartalschrift Jahrg. 1831. S. 589 — 633. Der Verf. charakterisirt, um zu zeigen, daß eine Reformation auf dem von Luther betretenen Wege keineswegs Bedürfniß der Zeit gewesen sey, einige Haupterscheinungen nach ihrer christlich-religiösen Seite. Von dem christlichen Elemente in der Scholastik sey es völlig unnöthig, auch nur ein Wort zu sprechen, indem ja alle ihre Bemühungen darin aufgegangen seyen, das objectiv gegebene Christenthum als eine göttliche Offenbarung durch die Nachweisung darzustellen, daß es nur Lehren enthalte, die schlechthin als Wahrheiten anerkannt werden müßten. Die schönwissenschaftlichen Leistungen eines Dante, Torquato Tasso, Petrarka haben nicht den leisesten Hauch eines vergiftenden Unglaubens verbreitet, vielmehr haben diese Erscheinungen höchst bildend und fördernd, wie in allgemein geistiger Beziehung, so auch in religiöser und kirchlicher Hinsicht gewirkt. Mit dem Erwachen der humanistischen Studien, deren thätigste und einflußreichste Beförderer in den Hauptländern Europa's aufgeführt werden, sey zwar da und dort eine widerliche Kälte und Lauheit im Christenthum eingetreten, manche in ihrer Bewunderung der schönen Formen, in welchen die Alten ihre Gedanken vortrugen, viel zu weit gegangen,

Digitized by Google

und nahe daran gewesen, dafür zu halten, der christliche Geist stehe ebendarum niedriger als der hellenische, weil er noch selten in einer die Sinne so sehr bezaubernden Gestalt in der Literatur sich ausgesprochen hatte, dessenungeachtet sey aber zu läugnen, daß ein irreligiöser und unkirchlicher Sinn überhaupt im Gefolge der neuen wissenschaftlichen Richtung sich entwickelt habe, denn die Wissenden seyen auch gläubig und die Gläubigen wissend gewesen. Aber auch die Kirche selbst finden wir in der genannten Periode keineswegs in einem Zustande von Selbstgenügsamkeit, so daß sie in ihrer äußern Erscheinung nichts mehr zu tadeln gewußt hätte, von Reformationsvorschlägen und Plänen sey überall vielfach die Rede gewesen, daher die Ansicht der Katholiken zu theilen, daß aller Fehler des fünfzehnten Jahrhunderts ungeachtet durch treue Entwicklung und Pflege des vorhandenen Guten, durch gesetzmäßiges Fortschreiten, d. h. durch ein nach den Gesetzen der Stetigkeit eingerichtetes Weiterbauen auf den bestehenden Grundlagen, durch eine solche Betrachtung und Verbesserung alles Einzelnen, ohne seine Verbindung mit dem großen Ganzen unberücksichtigt zu lassen, eine neue bessere Zeit würde herbeigeführt worden seyn, wie sie uns durch die revolutionäre Bewegung, welche hierauf erfolgte, nicht geworden sey. Es würde wohl das Gute, das auch nun durch die Güte der Vorsehung nicht ausblieb, erreicht, aber das Schlimme vermieden worden seyn. Wie sehr wenigstens die öffentliche Sittlichkeit in den ersten Zeiten der Reformation durch ihr unbesonnenes turbulentes Verfahren gelitten habe, bezeugen ungemein viele Urkunden, wie namentlich ein Schreiben Wilibald Pirkheimer's an Melanchthon vom J. 1530, aus welchem zu ersehen sey, daß die öffentliche Sittlichkeit vor der Reformation nicht so überaus tief gestanden, da sie ja durch die Art und Weise, wie sie eingeleitet und ausgeführt wurde, wenigstens noch tiefer sinken konnte. Nach allem diesem glaubt der Verf. die Nothwendigkeit einer Reformation im sechzehnten Jahrhundert gleich einem Erasmus, Thomas Morus und den besten Männern jener Zeit zwar anerkennen, die Art und Weise aber, in der

Digitized by Google

sie wirklich erfolgt ist, ebenso schädlich als verwerflich an sich finden zu müssen. Es ist dieß derselbe Weg, auf welchem katholische Schriftsteller der neuern Zeit den Protestanten oft genug den Beweis zu führen suchten, wie sehr die durch Luther vollbrachte Reformation als Unglück zu beklagen sey, wir können aber auch in dieser neuen Wiederholung der alten Klage nicht das Geringste finden, was ihr einen größeren Schein von Wahrheit gibt. Daß von der Scholastik kein Heil mehr zu erwarten war, bedarf keines weitern Beweises mehr. Gibt doch der Verfasser S. 599. f. selbst zu, daß sie sich bereits überlebt hatte, daß die Klagen über ihr Unbefriedigendes immer dringender geworden, und immer bedeutendere Kräfte an ihrer Umgestaltung arbeiteten. Wie war aber eine solche möglich, solange das Princip dasselbe blieb, solange man nicht von allem, was den christlichen Glauben entstellte, zur reinen und ungetrübten Quelle des göttlichen Worts zurückkehrte? Oder ist denn seitdem in der katholischen Kirche eine Umgestaltung erfolgt, die etwas mehr gewesen wäre, als eine zufällige Veränderung der Form? Die Wirksamkeit der von dem Verfasser genannten Dichter und Humanisten und die Aeusserungen ihres christlich-religiösen Sinnes mag man noch so hoch anschlagen, was folgt aber hieraus für das Ganze neben so vielen andern Erscheinungen ganz entgegengesezter Art aus derselben Zeit? Was die von der Kirche selbst gemachten Reformations-Vorschläge und Pläne betrifft, so wäre, wenn darauf Gewicht gelegt werden soll, sehr zu wünschen gewesen, daß der Verfasser sich nicht blos auf eine Behauptung beschränkt hätte, die in ihrer Allgemeinheit nichts beweisen kann. Das einzige Beispiel, welches S. 626. angeführt wird, die Strafpredigt, die der Augustiner-General Aegidius von Viterbo auf der gleichfalls verbessernden fünften lateranensischen Synode dem kriegerischen Papst Julius II. gehalten habe, ist wenigstens nicht geeignet, uns von dem Eifer und Erfolg, mit welchem diese Vorschläge und Pläne zur Emporhebung und neuen Belebung des kirchlichen Wesens betrieben und ausgeführt wurden, eine sehr hohe Vorstellung zu geben, da

Digitized by Google

ungleichen denselben unsichtbaren Zustand. Es ist mittelbarer Zeuge ein Leo X. folgte, dessen Regierung doch gewiß nicht zum Beweis dafür dienen kann, daß sich alle Anstrengungen auf die Verbesserung der Sitten, Einpflanzung eines heiligen Lebens, Vertilgung aller Ueppigkeit und Laster, mit Beseitigung der Irrthümer gewandt habe. Daß von Reformationsversuchen auch in der katholischen Kirche vor Luthers Auftritt vielfach gesprochen wurde, weiß jeder, aber ebenso bekannt ist auch die völlige Erfolglosigkeit derselben, mit welchem Rechte kann daher behauptet werden, daß auf diesem Wege das wirklich Gute, und auch der Vortheil als Folge der Reformation nicht zu läugnen wäre, jemals zu erreichen gewesen wäre? Hatte die Kirche wirklich den ernstlichen Willen, zu reformiren, wie hätte die Reformation die Ursache seyn können, daß ein so lobenswerther Versuch nie ausgeführt wurde? Muß nicht vielmehr nach allem, was vorangieng, auch das Wenige, was für den Zweck einer Reformation geschah, nur als etwas durch die lutherische Reformation Abgenöthigtes erscheinen? Welchen Maßstab kann es aber überhaupt bringen, bei der vorliegenden Frage sich den Gesichtspunct, aus welchem sie allein zu betrachten ist, zu verrücken? Man gestehe sich offen, wie die Sache steht. Der Katholik behauptet, wie durch gesetzmäßiges stetiges Fortschreiten hätte eine Reformation erfolgen sollen, der Protestant kann darauf nur dieß erwidern, daß jede andere Reformation, als die durch Luther erfolgte, ebenso wenig eine Reformation gewesen seyn würde, weil sie etwas anderes an ihre Stelle gesetzt hätte. Es handelt sich hier nicht blos um einzelne mehr oder minder bedeutende Verbesserungen des kirchlichen Lebens, nicht nur die bloße Abschaffung eingerissener Mißbräuche, die Berichtigung gewisser Irrthümer der Glaubenslehre, sondern um ein völlig neues Princip, überhaupt die Frage, ob die höchste entscheidende Autorität eine menschliche, und darum auch irrthümliche, der Möglichkeit des Irrthums unterworfene seyn kann, oder nur die göttliche, untrügliche des göttlichen Worts, ob daher das Recht

habe, in Sachen des Glaubens sich nur an das zu halten, was er nach eigener bester Ueberzeugung aus der reinen und lautern Quelle des göttlichen Worts als Wahrheit erkennt. Von diesem Gesichtspunct aus stellt sich hier ein Gegensatz zweier Principien dar, zwischen welchen es kein Mittleres geben kann, weil jede Vermittlung und Ausgleichung nur auf eine principiöse Halbheit führen würde. Man kann sich nur zu dem einen oder andern Princip bekennen, nur entweder zu dem Princip der Bewegung und des Fortschritts, oder dem des Stillstands und Widerstands, und so wenig der vorwärts Stehende zurückschreiten, der rückwärts Stehende vorschreiten kann, ohne seinen Standpunct zu verlassen, so wenig kann es hier eine richtige Mitte geben, in welcher beide Theile sich zusammenfinden. Was hilft es, das Großartige und Bedeutungsvolle der Reformation zwar nicht verkennen zu wollen, aber doch zugleich zu gestehen, daß man in dieser Anerkennung nur von einem tiefen bittern Schmerz sich verwundet fühle? Schon dieses Schmerzgefühl ist eine Inconsequenz, wenn man mit demselben nur dieß sagen will, daß man sich gleichwohl auf dem alten Standpunct am besten befinde. Kann der Eine nicht vorwärts, der Andere nicht rückwärts sich wenden, so sage man sich ohne Umschweif und Rückhalt, daß beide Theile auf ganz verschiedenen Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseyns stehen, daß die Vernunft des Protestanten eine andere ist, als die Vernunft des Katholiken, weil jener für wahr halten muß, was der andere nur für falsch halten kann. Alles, was der Verfasser zur Andeutung der Möglichkeit, wie sich die Kirche auf ihrem alten Standpuncte hätte reformiren können, sagen zu wollen scheint, spricht nur gegen ihn. Es gilt ihm als ein Beweis für die Tüchtigkeit der päpstlichen Handhabung der Hierarchie, daß man ihrer schon im Mittelalter, zur Zeit Bernhards von Clairvaux, sobald überdrüßig wurde, daß die Intelligenz unter ihrem Schutze mit dem besten Gedeihen heranreifte, die sittliche Bildung sich hob, und in demselben Maaße, als dieß geschah, die zeitliche Lung der päpstlichen Entwe-

mache lästig werden mußte. Würde der Geist in seinem frühern Stumpfsinn verblieben seyn, wie wären Männer, wie Gerson und Clemange, wie wären Synoden, wie die zu Pisa, Constanz und Basel, zu Tage gefördert worden? Sie seyen selbst ein Beweis, welch' ein kräftiger gesunder Kern in der Kirche vorhanden war, und diejenigen, welche von einem so tiefen Verfall der Kirche jener Zeit sprechen, sollten nur einen Augenblick darauf reflectiren, wie aus den kirchlichen Provinzen so viel hundert Bischöfe und Doctoren zusammengebracht werden konnten, die mit Lob überhäuft werden. Eine Periode, die solche Männer in solcher Anzahl besitze, sey nicht im Verfalle, wenn es ihr auch selbst also erscheinen sollte, sondern sie wolle sich nur auf eine noch höhere freiere Stufe des Daseyns erheben. Kann nicht auch der Protestant alles dieß mit dem vollsten Rechte für sich in Anspruch nehmen? Ja wir fürchten beinahe, der Verfasser habe hier Sätze behauptet, die ihn über seinen katholischen Standpunkt bereits hinausgeführt haben. Soll es als ein Beweis der Tüchtigkeit der päpstlichen Handhabung der Dictaturgewalt angesehen werden, daß man derselben überdrüssig wurde, wo wurde dieser Beweis, d. h. der Beweis dafür, daß die päpstliche Gewalt das Ihrige geleistet, und somit, als ein wirkliches Bedürfniß für sie nicht mehr vorhanden war, sich selbst überlebt habe, vollständiger gegeben, als in der Periode, in welcher der Ueberdruß an ihr auf den höchsten Grad gestiegen war? Und wenn die päpstliche Suprematie in dem Grade zur Last werden muß, in welchem die geistige und sittliche Bildung sich weiter entwickelt, ist damit nicht zugegeben, daß das Papstthum, wie es der Protestant nicht anders betrachten kann, zwar für eine gewisse Periode eine nothwendige Entwicklungsform ist, für eine andere aber seine zeitliche Bedeutung verlieren muß, weil es auf einer gewissen Stufe der religiösen und geistigen Entwicklung nur zur Last werden kann? Gibt dieß der Verf. schon vom Papstthum des Mittelalters zu, um wie viel mehr wird es vom Papstthum der Reformations-Periode zugegeben werden müssen? Ist es

Digitized by Google

aber einmal auf diese Weise nach der Voraussetzung des Verfassers zur unerträglichen Last geworden, so wird doch der Verfasser nicht behaupten wollen, daß es selbst in einem solchen Falle, in welchem es nur die drückendste Meister- und Gewissenstyranney, und die unnatürlichste Hemmung des geistigen und sittlichen Lebens seyn kann, gleichwohl fortbestehen müsse? Daß in der Kirche auch zur Zeit ihres tiefsten Verfalles immer noch ein kräftiger und gesunder Kern gerettet blieb, aus welchem sich ein neues Leben erzeugen konnte, läugnet auch der Protestant nicht; wenn aber Reformationsbeförderer, wie Gerson und Clemange, Reformationssynoden, wie die zu Pisa, Constanz und Basel, als Beweise davon angesehen werden sollen, warum soll nicht auch die deutsche Reformation aus demselben Kerne hervorgewachsen seyn, und für dieselbe Wahrheit zeugen? Müßte nicht, wenn hier eine bestimmte Grenzlinie des reformatorischen Strebens gezogen werden soll, schon vorausgesezt werden, was zwischen beiden Theilen der Gegenstand des Streits ist? Betrachtet man von dem Standpunct aus, auf welchen sich hier der Verfasser selbst stellt, den Wechsel des kirchlichen Lebens, die Zeiten eines tiefen Verfalls, und das selbst in solchen Zeiten sich kundgebende geistige Leben aus dem Gesichtspunkt einer fortgehenden Entwicklung, so läßt sich nicht voraus ein absoluter Grenzpunct der Entwicklung festsetzen, sondern es kann bei jeder neuen Entwicklungsstufe nur die Frage entstehen, ob und wiefern sie durch das ursprüngliche Entwicklungsprincip bedingt ist, oder nicht. Auch der Katholicismus und Protestantismus können daher nicht darüber im Streite mit einander seyn, ob sich der Eine vom Andern mit Recht getrennt habe, sondern die Frage ist nur, ob das Princip der Trennung im Wesen des Christenthums selbst gegründet sey. Will man aber gleichwohl die Trennung des Protestantismus vom Katholicismus als eine revolutionäre Bewegung bezeichnen, so ist auch dieß nur dieselbe einseitige Betrachtungsweise, die auf einem höheren Standpuncte der Betrachtung keinen Vorwurf für die Reformation begründen kann.

Gibt es Zeiten, in welchen das geistige Leben in einen völlig stagnirenden Zustand übergeht, so muß es auch wieder Zeiten geben, in welchen ein neuer Umschwung erfolgt, und eine neue durch einen plötzlichen Anstoß geschehene Bewegung ihre Schwingungen weithin verbreitet. Man hüte sich daher wohl, die Reformation in einem Sinne als Revolution zu bezeichnen, in welchem derselbe Vorwurf zuletzt auf das Christenthum selbst zurückfallen müßte. Auch den Anhängern der alten Religionen konnte ja die große Weltreform, deren Ursache das Christenthum wurde, nur als eine revolutionäre Bewegung derselben Art erscheinen, wie der Katholik die Reformation betrachten zu müssen glaubt. Was aber den Vorwurf betrifft, daß die Reformation die öffentliche Sittlichkeit nur noch mehr in Verfall gebracht habe, so kann es nur als die äusserlichste und oberflächlichste historische Betrachtungsweise angesehen werden, eine großartige Epoche, die ihren sittlichen Character bereits in einer Reihe von Jahrhunderten beurkundet hat, nach einzelnen vorübergehenden Erscheinungen, die ihren ersten noch schwankenden Anfang begleiteten, beurtheilen zu wollen, und sich für solche Erscheinungen selbst, die als Einzelnheiten verschwinden, auf einzelne Documente zu berufen, wie das von dem Verfasser angeführte Schreiben eines Nürnbergischen Rathsherrn. Soll hieraus irgend etwas folgen, so kann es nur der Schluß seyn, welchen der Protestant hieraus zu ziehen hat, daß die katholischen Schriftsteller aus keinem andern Grunde, als in Ermangelung anderer besserer Beweise, immer wieder auf dieselben so wenig beweisenden Einzelnheiten zurückkommen können.

Läugnet man die Nothwendigkeit oder Zulässigkeit einer Reformation, wie die durch Luther bewirkte ist, gibt man aber doch auf der andern Seite zu, daß sich die Kirche zur Zeit der Reformation in einem traurigen Verfall befand, so wird man immer mit der Antwort auf die Frage in Verlegenheit kommen, wie es der Kirche möglich gewesen seyn soll, sich aus einem solchen Verfall wieder zu erheben. Sagt man, der in der Kirche waltende göttliche Geist könne die

Kirche auch in solchen Fragen nicht verlassen, und ihnen Mittel und Wissen sey zu erwerben, daß er ihnen nicht durch einzelne und den besseren Prinzip widersprechende Ueberzeugungen verleidet werde, so ist doch gewiß die nächste Antwort, über welchem Rechte und das Wachen und Wirken des Geistes in dem großen Körper der Kirche über die Sphäre hinausgeht, in welcher es der Freiheit nicht seinen Begriff von der Kirche entgegensetzen müssen, gläubig Sagen den Katholiken, um deß willen und seinen Worten des Irenäus Contra haeres. III. c. 3. [illegible] gründen (vergl. Unsere Vorlesungen über die Gegenwart der Evang. lutherischen Kirche I. Th. S. 78.), und weiterhin, wo der spiritus Dei, dann auch die Gemeinschaft mit dem Worten fortfahrend, die Freiheit desselben Gnadenmittel schon folgen läßt, als dürftigen Rechte dagegen geltend machen: ubi spiritus Dei, ibi ecclesia et omnis gratia. Mit welchem Rechte kann man daher behaupten, daß nicht auch eine reformatorische Bewegung, wie die von Luther und gegangene, als eine vom göttlichen Geiste angeregte und von vorgerufene anzusehen sey? Man beachte nur, in welchen Widersprüche sich die Katholiken verwickeln, indem sie sich in eine nähere Erklärung über den Verfall der Kirche vor der Reformation und die Mittel, ihm abzuhelfen, einlassen. Gregor der Verf. einer nachher zu erwähnenden Abhandlung über Luthers Schriften (1832. S. 27.) gesteht, daß zu seiner Zeit auch Verlangen, alle in der Kirche hervorgetretene Mißbräuche abgestellt wissen, allgemeiner war, als zur Zeit der Concilien von Pisa, Constanz und Basel. Aber die Aufgabe sey schwer, und die Gefahr, die aus einer verkehrten Lösung der Aufgabe für die Kirche entstehen mußte, größer gewesen, als das Uebel, dessen Entfernung durch die Concilien erzwungen werden sollte. Wirklich sey man ganz nahe daran gewesen, den verkehrten Weg der Lösung der Aufgabe einzuschlagen, und dadurch die Kirche allen Gefahren einer gänzlichen Umwälzung und einer gänzlichen Auflösung preis zu geben. Die Autorität der Kirche sey bedingt durch ihre Einheit

nahe liege, wie hoch die gerühmte englische Einrichtung des Episkopats möglich. Sie brachten den Papst unter das Gesetz des übrigen Episkopats, statt daß ein die ganze Kirche umbindendes Gesetz durch die freie Zustimmung des Papstes bindend würde, so wahrte man dem Episkopat seine Einheit und stellte die Kirche in die Gefahr der Anarchie und innern Auflösung, denn es gebe kein sicheres Mittel, die Einheit zu erhalten, als daß die oberste Gewalt Einem übertragen sey. Gibt man sodann zu, daß die Päpste es gewesen seyen, gerade zu ihrer Zeit den Mißbräuchen ihrer Gewalt vorzubauen, so habe sich ja damals gerade um die Abstellung solcher Mißbräuche gehandelt, bei denen Fortbestehen das eigentlich päpstliche Interesse am meisten betheiligt war, man habe nun diesen am allerwenigsten eine freiwillige Zustimmung zur Abstellung derjenigen ihnen selbst theilweise wenigstens nützlichen Mißbräuche erwarten zu können geglaubt, deßhalb sollten sie gezwungen werden, und dazu sie gezwungen werden könnten, habe man die excentrischen Sätze von der Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst aufgestellt, welche allen den Consequenzen, die sich hieraus ergeben, um die bestehenden Mißbräuche aufzuheben, sey man darauf gerathen, den ganzen kirchlichen Organismus zu zerstören, um die äußerlichen Zierrathen des felsenfesten Gebäudes auszubessern, habe man das Haus vom Grunde aus zerstören, und ein anderes errichten wollen, das auf Sand gebaut gewesen wäre. Was wird hiemit anders gesagt, als daß es in der katholischen Kirche Zustände geben kann, gegen die es, so verderblich sie seyn mögen, keine Abhülfe geben kann, weil das Verderben der Kirche gerade in denen seinen Sitz hat, die allein demselben begegnen könnten? Bei dieser Ansicht wird man aber nothwendig immer wieder darauf zurückgeführt werden, die in der Kirche herrschenden, noch so großen Mißbräuche, als etwas mehr oder minder Unwesentliches zu betrachten, in welcher Beziehung daher auch der genannte Verfasser nur von einer Verbesserung der äußerlichen Zierrathen des felsenfesten Gebäudes spricht. Es folgt aus dem Grunds-

[illegible] Unfehlbarkeit und Heiligkeit der [illegible]
Kirche, daß ihr [illegible] Leben als von [illegible]
abweichen kann, daß alle Elemente [illegible]
und ohne [illegible] eingreifende Bestimmung [illegible]
wenn aber mit dieser [illegible] Thatsache
zusammen, wie im [illegible] Erscheinung [illegible]
dem gemacht werden: „In der Religionsanstalt [illegible]
Gewalt durch Menschen ist auch die Möglichkeit der
Irrthums und Sünde seyns dieser Menschen, ohne die kirchliche
Gewalt aufzuheben, eingeschlossen, und ebenso [illegible]
Möglichkeit von Mißbräuchen und Verkehrtheiten, gegen
die in der Kirche fortwirkenden Elemente, und den [illegible]
lichen Repräsentanten der kirchlichen Autorität, welche selbst
verwahrt, und in Schutz genommen, aber wenigstens [illegible]
sehen werden. Was hat denn zu unterscheiden Begriff von
der Unfehlbarkeit der Kirche, wenn man [illegible]
selbe durch jene Mißbräuche, welche von den Menschen, die
die kirchliche Autorität repräsentiren, ebendaher selbst ausgehen,
oder überhaupt werden, aufgehoben und factisch [illegible]
legt werde. Einerhalb der Kirche bedeutet [illegible]
Unrecht vor, und auch bei denen selbst, denen die Repräsen-
tation der kirchlichen Gewalt zukommt; aber dieses Unrecht
und dieses Unrecht sind Momente zur Entwicklung der Wahrheit
heit und des Rechts in der Kirche selbst, und die Unfehlbar-
keit der Kirche besteht nicht darin, daß diejenigen Menschen,
die die kirchliche Gewalt zu repräsentiren haben, die, dem
Episcopat, diese äussere sichtbare Autorität, fortsetzenden Sub-
jecte, unfehlbar seyen, sondern sie besteht vielmehr darin,
daß die jene äussere und sichtbare Autorität repräsentirende
Reihe von Individuen, der Episcopat, durch Vermittlung
des Geistes Gottes niemals im Ganzen aus der Wahrheit
hinauskomme, sondern die Wahrheit in ihrer bleibenden Sub-
stanz habe, wobei Verirrungen Einzelner möglich sind, und
von Gott zugelassen werden, als Momente zur Entwicklung
der Wahrheit im Bewußtseyn des Episcopats, welches nun
immer nur ein menschliches Bewußtseyn ist, und dem Irr-

Digitized by Google

[illegible]

[illegible] Entwicklung [illegible] menschlichen [illegible] [illegible] Solche [illegible] Vereinigungen [illegible] die kirchlichen Gewalt [illegible] Individuen [illegible] [illegible] geschichtlichen Zusammenhang [illegible] den Geist Gottes [illegible] Entwicklung der Wahrheit im Bewußtseyn des Episcopats nicht zu begreifen [illegible] oder denselben übersehen, Veranlassung zu bemerken, daß die Kirche aus der Wahrheit hinausgekommen sey, während nur Einzelne aus der Wahrheit hinausgekommen sind, deren vorübergehender Irrthum aber sogleich [illegible] [illegible] wird, [illegible] in denselben Individuen [illegible] in ihren Nachfolgern, welche die ununterbrochene Succession des Episcopats fortsetzen, die Wahrheit ins Bewußtseyn wieder zurückzurufen, oder vollständiger zu entwickeln? Nach katholischen Principien können zwar einzelne Repräsentanten der kirchlichen Gewalt irren und fehlen, aber einer Repräsentation der Kirche im Großen Irrthümer und Unrecht zuschreiben, heißt offenbar mehr zugeben, als die Principien des Systems gestatten. Nehmen wir an, daß die Päpste, die Bischöfe einer gewissen Periode, der überwiegenden Zahl nach als Repräsentanten der Kirche den verderblichsten Irrthümern und Mißbräuchen hingegeben sind, setzen wir einen Zustand, in welchem das Bedürfniß einer Reformation an Haupt und Gliedern auch von den Katholiken anerkannt werden muß (auf das Mehr oder Weniger kommt es ja, wie S. [illegible] bemerkt wird, wenn einmal ein Verfall der Kirche vorhanden ist, im Ganzen nicht an), wo ist dann in solchen Zeiten die sichtbare Kirche, von welcher behauptet wird, daß sie zu allen Zeiten da und dort als die allein seligmachende müsse nachgewiesen werden können? Wie steht es mit der Unverirrlichkeit und Irrthumslosigkeit der Kirche, mit der ununterbrochenen Folge der Ueberlieferung? Sagt man, wie in derselben Abhandlung (S. [illegible]) gesagt wird, in solchen Momenten der Krisis, wo es oft scheine, als ob die Kirche ihr Wahrheiterzeugendes Lebensprincip verloren, und vom Geist Gottes verlassen sey, habe freilich der Glaube seine

buch, daß die genauere Bestimmung der Dinge, um welche es sich handelte, nicht so eindringend und allgemein, wie es in den protestantischen Schriftstellern geschieht, wenn man durch sorgfältige Forschungen katholischer Glaubenslehrer mehr in den Stand gesetzt werden, auch diesen zu billigen, wie die bisherigen Schilderungen jenes Verfalls der Kirchenzucht übertrieben. Denn [illegible] Buch S. 210. [illegible] nicht minder auffallend bleibt der Widerspruch, in welchem sich [illegible] schen Schriftstellers bei der Untersuchung dieser Angelegenheit befindet, die dem jetzigen Herzoge von Herr Dr. Wilken Herzog von Sachsen-Gotha hierüber sagt: es unentschieden haben, ob es genug, Misbräuche und Mängel, gemissbilligt und als unwahrscheinlich selbst vor sich selbst lassen, wo es nicht von ihnen abhing, neue Lehrsätze zu begründen, neue Einrichtungen nach den glänzenden Bildern, welche sie aufstellten, durch ausgerissene Steuer und Lehren umzugestalten. Die Hölle habe sie verschlungen (dieselben also), die gleichwohl als das einzige Organ, die wahre Kirche selig machen und Kirche und Seligkeit haben sollen). Gestandene diesen Mängeln die katholischen Gelehrten, und wie haben sie sie geschildert, und wie ungenügend vorgebildet, sich bestrebt zu verbergen, so ist die Geschichte einem völlig unverdächtigen Beweis nicht sicher Wiederherstellung des Volks in christlichen Sinn und Leben in sich selbst haben, wie hätte eine Lehre, wie die jetzige entstehen, und noch weniger sich so weit verbreiten können, wenn [illegible] Lehren und Weise ihrem Berufe genügt hätten. Wahrlich nicht gering habe die Unwissenheit gewesen sein müssen, welche ein Glaubensforschen, wie das der Reformatoren, annehmlich finden konnte, die Größe des Elendes also, welches damals die Kirche niederdrückte, können die Protestanten kaum an der Größe der Verirrung messen, worin sie selbst eingegangen seien. Und heißt dies mit ihnen Luthern anders, als Heidenthum? Wenn auch ein Verfall der Kirche an und für sich nicht unmöglich sei, so müssen wirklich Spuren sich finden, daß sich die Kirche zur Zeit der Reformation in [illegible] befunden, in welchem

kann sie auch nicht als eine fortdauernde Entzweiung, als etwas Was in sich selbst nichtig und unwahr ist, hat auch keine andere Bedingung des Fortbestehens in sich, als daß sie früher oder später in sich selbst zerfallen, und dem Protestantismus kann daher, von dieser Seite betrachtet, nichts anderes bevorstehen, als die endliche Rückkehr in den Katholicismus. Auf diese Frage, in deren Beantwortung uns auch zugleich die ganze Differenz des katholischen und protestantischen Standpunkts entgegentritt, hier noch kurz in Erwägung zu ziehen, veranlaßt uns eine andere zu der bisher beobachteten polemischen Beziehung stehende Abhandlung über diesen Gegenstand, die Abhandlung von A. Stenglet, Prof. der Theologie zu Bamberg, über eine angeblich zu hoffende Wiedervereinigung des Katholicismus und des Protestantismus in einem höhern Princip (Katholik. Jahrg. 1839. S. 205. 344 — 355.). Der Verfasser stellt zwar die Ansicht voran, daß der Protestantismus und Katholicismus, beide als einseitige Auffassungs- und Entwicklungsweisen des Christenthums, wie alle Gegensätze, in einem Dritten sich vereinigen und aufheben müssen, in welchem die auf beiden Seiten theilweise sich bewährende Wahrheit zusammentrifft, so daß das Ende des Zwiespalts zwischen Katholicismus und Protestantismus eine höhere Stufe der Entwicklung der christlichen Wahrheit wäre, in welcher beide als bloße Momente untergingen, allein diese Ansicht wird nur deßwegen erwähnt, um sie als die dem Protestantismus angehörende zu bezeichnen, welchen der Katholicismus im Bewußtseyn der Nothwendigkeit seines Bestehens und seiner nie untergehenden Wahrheit, oder der unsichtbaren Einheit des Gegensatzes, als heiteren Ruhe, Ende entgegen werde der Katholicismus, und demnach seinem Wesen nach aufhören zu seyn, aber entwickelt solle er werden für das Bewußtseyn der Menschen, und in diesem Entwicklungsprocesse das eigentlichen Wesens des Katholicismus sich den Protestantismus als ein Moment zu begreifen, und der Katholicismus in seiner eigenen Entwicklung fördere, aber nicht zerstöre. Diese Ansicht und Erwartung, die den Katholik

[illegible] Standpunkte aus [illegible] [illegible] [illegible]

er auch Dogmen setzen, in welchem die absolute Wahrheit als absolute Wahrheit zum Bewußtseyn kommt, und in welchem diesen Sinne Sinn der Katholicismus das Dogma und die unfehlbare darein Autorität des Episcopats auf die Spitze getrieben worden sollen. Es ist weiter klar, daß in demselben Sinn jene verschiedenen Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes und Episcopats beschränkt wird, auch die Voraussetzung der Entwicklungsfähigkeit gesetzten absoluten Wahrheit verschwindet, wenn nur Dogmen setzen, die Sr. Heil. und Sr. Bischöflichen Autorität des Episcopats voraus, hebt aber offenbar diejenige auf, wenn Sr. Heil. sagt: Wenn die Opposition und Verachtung sanktionirten zum Schweigen gebracht werden sollen, so müssen voraus gesetzt werden können, daß die Entwicklung der Gegenstände Bewußtseyns, die vor Opposition nicht wahrgenommen hat, in der kirchlichen Autorität oder im Episcopat nicht vollendet sey. Gewöhnlich aber nehme die Opposition, und die den Episcopat in irgend einer Zeit repräsentirenden Individuen an der Entwicklung des Bewußtseyns ihrer Zeitgenossen Theil, und stehe sich mit ihm in der Regel auf gleicher Stufe subjectiver Bildung. Die dem Episcopat repräsentirenden Individuen gehören ihrer Zeit an, haben die gemeinte Anschauungsweise ihrer Zeit, und stehen im Allgemeinen auf gleicher Entwicklungsstufe des subjectiven Bewußtseyns. Da nun der Irrthum von demselben Standpunkte aus niemals als solcher anerkannt worden könnte, so könnte es in einem solchen Falle, wo die den Episcopat repräsentirenden Individuen auf der gleichen Stufe der subjectiven Bildung ihrer Zeitgenossen stehen, oder auch, was gleichfalls möglich sey, als gleiche Stufe der subjectiven Bildung mit den Zeitgenossen noch gar nicht erschritten, also auch nicht überschritten haben, um jene als eine unvollkommene mißbilligend zu kennen, von demnach die den Episcopat repräsentirenden Individuen den traditionellen Lehrbegriff glaubig festhalten, ohne denselben selbst noch als einen begrifflich zu halten, in einem solchen Falle sey es von Seite des Episcopats unmöglich, eine Verdammung des Protestantismus und die Sündhaftigkeit

der Opposition zu Stande zu bringen. Kaum sollte man von einem Katholiken den Protestanten gegenüber solche Zugeständnisse, kaum aber auch von einem denkenden Schriftsteller einen solchen logischen Widerspruch erwarten. Denn was kann klarer seyn, als daß die beiden Sätze: der Episcopat hat eine unfehlbare Auctorität, und der Episcopat ist allen Unvollkommenheiten der zeitlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseyns unterworfen, sich geradezu widerstreiten, mithin sich aufheben? Steht der Episcopat vermöge seiner göttlichen Auctorität nicht über der jedesmaligen Zeitbildung, ist er vielmehr den übrigen Zeitgenossen gleichzusetzen, so daß er möglicher Weise alles Unvollkommene der religiösen Entwicklungsstufe, auf welcher die Zeit steht, theilt, so ist nicht der geringste Grund zu einem Anspruch auf eine höhere eigenthümliche Auctorität in Glaubenssachen vorhanden, und niemand wird begreifen können, mit welchem Recht der Episcopat als der ausschließliche infallible Interpret des christlichen Dogma zu betrachten seyn soll. Man wende nicht ein, der Verf. sage ja nur, gewöhnlich stehe der Episcopat auf gleicher Stufe mit den übrigen Zeitgenossen, wenn er den Episcopat zugleich als den den Episcopat in irgend einer Zeit repräsentirenden Individuen definirt, so muß ja dasselbe von dem Episcopat jeder Zeit gelten, und es läßt sich die Möglichkeit gar nicht denken, wie man jemals darüber Gewißheit erhalten könnte, daß der Episcopat irgend einer Zeit in den Vorurtheilen und Irrthümern seiner Zeit nicht selbst auch befangen ist. Man sage ferner nicht, der Episcopat habe ja doch in jedem Falle die objective Wahrheit in sich, er wisse, wie S. 211 gesagt wird, um ihren Inhalt, und indem er daran festhalte, weise er jede diesen Inhalt aufhebende oder ihm widersprechende Lehre als eine falsche zurück. Es kann hier nur davon die Rede seyn, wie weit sich der Episcopat der objectiven Wahrheit bewußt ist; ist nun dieses Bewußtseyn von der Zeit abhängig, so ist, was nur implicite, nicht aber explicite vorhanden ist, ebendeswegen für den Episcopat gar nicht vorhanden, weil er sich dessen nicht bewußt ist. Selbst die Voraussetzung, daß der Katholicismus zu jeder

Zeit schlechthin die Wahrheit seyn muß, hat hier durchaus keine Bedeutung mehr, da, sobald vom dem Bewußtseyn der Wahrheit abstrahirt werden muß, auch dem Protestantismus derselbe Anspruch auf die absolute Wahrheit zugestanden werden muß, sofern ja die den Katholiken vom Protestanten trennende Tradition selbst wieder als das zur Schrift hinzukommende lebendige Bewußtseyn derselben genommen wird, und explicite in der Tradition nichts enthalten seyn soll, was nicht implicite in der Schrift enthalten ist. Hiemit fällt nun alles Unterscheidende zwischen dem Katholicismus und Protestantismus hinweg, beide stehen auf demselben Standpunkt, auf welchem sie die objective Wahrheit mit dem subjectiven Bewußtseyn nicht auszugleichen im Stande sind, und der Katholicismus ist, wenn er auf den Episcopat als den untrüglichen Träger der Tradition Verzicht leisten muß, wofern er consequent seyn will, wie der Protestantismus nur an die Schrift gewiesen. Aber auch die weitere Entwicklung der aufgestellten Ansicht führt auf keinen andern Standpunkt. Der Verf. will keine andere Rückkehr des Protestantismus zum Katholicismus, als nur eine solche, bei welcher die Gegensätze wahrhaft versöhnt und innerlich aufgehoben sind. Solange der Episcopat nicht im Stande sey, die Opposition durch Gründe von ihrem Irrthum zu überzeugen, sey er zur Erhaltung der kirchlichen Ordnung zur Gewalt genöthigt. So habe sich die kirchliche Auctorität gegen den Protestantismus des 12ten und 13ten Jahrhunderts mit Gewalt erwehrt, bis endlich die wiederholten Angriffe die Kirche zwangen, den Protestantismus aus sich selbst zu entlassen. Auf dem Concil in Trient habe die katholische Kirche durch Reassumirung ihres Lehrbegriffs sich in sich selbst abgeschlossen, damit die substanzielle Wahrheit, die vom Episcopat zu allen Zeiten festgehalten werde, auch ferner erhalten würde, und in den Fluthen der Meinungen des Protestantismus nicht unterginge, weßwegen mit Recht von solchen, die den geistigen Proceß, der sich durch die europäische Geschichte der drei letzten Jahrhunderte hindurchziehe, mit genialem Blick überschauten, der Katholicismus, als die

Digitized by Google

erhaltende und positive Macht bezeichnet worden sey. Er sey noch immer die Substanz der Wahrheit, von der sich auch der Protestantismus nicht losreissen könne. Aber auch der vom Concil von Trient ausgesprochene Lehrbegriff der katholischen Kirche sey für das subjective Bewußtseyn noch nicht völlig entwickelt. Daher sey der Proceß der Entwicklung der substanziellen Wahrheit für das menschliche Bewußtseyn die auch nach der Freilassung des Protestantismus zu lösende Aufgabe, ja eben dieß sey der eigentliche Zweck seiner Freilassung. Dem aus der Kirche entlassenen Protestantismus sey nun die Aufgabe gegeben gewesen, die in der Kirche negirte Wahrheit aus sich zu erzeugen. Die verschiedenen Versuche des Protestantismus, das wahre Christenthum darzustellen, bilden seine innere Geschichte, die wesentlich der außerhalb der Kirche fortgesetzte Denkproceß zur Auffindung des wahren Begriffs des Christenthums sey. Der wahre Begriff des Christenthums, als Resultat dieses Denkprocesses, sey nichts anders, als die vollständige Entwicklung der substanziellen Wahrheit des Christenthums, also nichts anders, als der wahre Begriff des Katholicismus selbst, weßwegen der Protestantismus selbst die Richtung in sich trage, zum Katholicismus wieder zurückzukehren, was das immanente Gesetz seiner Bewegung sey. Wenn daher der Protestantismus aus der Kirche herausgetreten sey, weil er sie als die wahre negirte, so kehre er in die Kirche zurück, weil er sich unmittelbar selbst überzeuge, weil er begriffen habe, daß die Wahrheit in der Kirche sey. Aber auch der Katholicismus habe dieselbe Aufgabe, er sey der innerhalb der Kirche fortgesetzte Denkproceß. Diesen Proceß müße die Kirche fortsetzen, theils weil sie ihr eigenes Wesen nur dadurch begreifen könne, daß sie sich selbst ganz durchsichtig werde, theils weil sie erst an diesem Ziele angelangt fähig werde, den Protestantismus innerlich mit sich zu versöhnen, denn wenn auch der Protestantismus in sich selbst die Richtung habe, in die katholische Kirche zurückzukehren, so könne er doch nicht in die substanzielle Wahrheit als solche wieder zurückkehren, sondern nur in die zum Begriff entwickelte substanzielle Wahrheit, nur

Digitized by Google

so, daß der Denkproceß über den objectiven Lehrbegriff auch in der Kirche zu seinem Resultat d. i. dem wahren Begriff geführt habe. — So sehr der Verf. auch in dieser weitern Durchführung seiner Idee die Voraussetzung festhält, daß der Katholicismus schlechthin die Wahrheit sey, und am Ende der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums, wie an ihrem Anfang, alle objective Wahrheit nur in ihm enthalten seyn könne, so sehen wir uns doch auch hier wieder ganz auf den protestantischen Standpunkt versetzt. Denn was ist es anders, als die Anerkennung des protestantischen Grundsatzes, daß in Glaubenssachen Jeder nicht von einer äußerlich ihm gegenüberstehenden Auctorität, sondern nur von seiner eigenen Ueberzeugung abhängig sey, wenn der Verf. die Rückkehr des Protestantismus zum Katholicismus dadurch allein bedingt seyn läßt, daß der Protestant die freie Ueberzeugung gewinnt, die Wahrheit sey in der katholischen Kirche, und seine Versöhnung mit ihr innerlich vollbracht, der Widerspruch nicht blos äußerlich gewaltsam unterdrückt und zum Schweigen gebracht wird? Und wenn der Verf. in der katholischen Kirche selbst sich kein anderes Ziel der endlichen Entwicklung denken kann, als nur den Moment, in welchem der Katholicismus sich selbst ganz durchsichtig geworden, die Kirche durch den fortgesetzten Denkproceß ihr eigenes Wesen begriffen, die Wahrheit, die sie hat, auch für das subjective Bewußtseyn vollständig entwickelt hat, so ist auch dadurch nur der ächt protestantische Grundsatz ausgesprochen, daß der Auctoritätsglaube völlig verschwinden und der äußere Glaube auch ein innerer werden müße, und es ist nicht zu begreifen, wie auf dieser Entwicklungsstufe der katholische Grundsatz von der unfehlbaren Auctorität der Kirche und des Episcopats, welcher der Einzelne sich unbedingt unterwerfen muß, noch festgehalten werden kann. Denn solange es für den Einzelnen noch Bedürfniß wäre, sich an eine äußerlich ihm gegenüberstehende Auctorität anzuschließen, solange die Kirche das Princip noch geltend machte, daß der Einzelne nur durch die Vermittlung der Kirche, des Episcopats, der priesterlichen Thätigkeit, in das wahrhaft religiöse Verhältniß

Digitized by Google

zu Christus und Gott gesetzt werden kann, so wäre ja ebendeßwegen der Katholicismus noch nicht vollständig sich selbst durchsichtig geworden, das Vermittelnde wäre noch immer der dunkle Punkt, welcher erst noch hell und licht werden müßte, und es nur dadurch werden kann, daß die den Laien vom Priester trennende, das vollständige Durchsichtigwerden des Katholicismus hemmende, Scheidewand hinwegfällt. Was ist aber dieß anders, als die Gleichstellung aller Glieder der Kirche in Hinsicht ihres Verhältnisses zu Christus, die Zurückführung jedes Einzelnen in sein eigenes unmittelbares religiöses Bewußtseyn, das Aufgehen der bisher nur durch die Auctorität der Kirche vermittelten objectiven Wahrheit in dem von Jedem selbstständig gewonnenen Begriff derselben, oder das allgemeine Priesterthum, in demselben Sinn, in welchem diese wesentliche Grundidee des Christenthums vom Protestantismus, als eine aus seinem Princip nothwendig hervorgehende, von Anfang an ausgesprochen, vom Katholicismus aber auf der Synode in Trient ausdrücklich verworfen worden ist? Soll der Protestantismus, wie der Verfasser S. 252. sagt, nur in den sich selbst völlig durchsichtig gewordenen Katholicismus zurückkehren, mit diesem nur dadurch versöhnt werden, daß er ihm nicht äußerlich als die Wahrheit entgegengehalten wird, sondern, weil er ihn als die Wahrheit begriffen hat, so mag man dieß eine höhere Entwicklungsstufe des subjectiven Bewußtseyns nennen, rücksichtlich welcher das blos äußerliche Festhalten des Katholicismus, als der substanziellen Wahrheit, einerseits, und andrerseits das bloße Negiren der Wahrheit des Katholicismus aus dem Grunde, weil er der relativen Anschauung nicht als der wahre erscheint, untergeordnete Momente sind; das Princip aber, das diese Entwicklungsstufe herbeiführt, ist dasselbe, das der Protestantismus von Anfang an zu dem seinigen machte, der Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit, vermöge dessen der Protestant nur die selbstständig erkannte Wahrheit als Wahrheit anerkennen kann, aber ebendeßwegen auch zu keiner Zeit gehindert ist, das wirklich Wahre des Katholicismus anzuerkennen; der Katholicismus aber hat sein

Digitized by Google

eigentliches Princip, das ihn vom Protestantismus unterscheidende, aufgegeben. Der Verf. will zwar seine ursprüngliche Thesis, daß der Katholicismus schlechthin die Wahrheit sey, noch durch die Schlußbehauptung retten; in dieser höher stehenden Entwicklung des subjectiven Bewußtseyns sey der Katholicismus nicht als das an sich Unwahre untergegangen, sondern in Wahrheit nur verklärt worden. Worin besteht aber diese Verklärung des Katholicismus? Doch nur darin, daß er als zeitliche Form fallen läßt, was ihn vom Protestantismus unterscheidet, die Auctorität der Kirche und des Episcopats, die als nothwendige Vermittlung nicht stehen bleiben kann, wenn das subjective Bewußtseyn sich vollständig entwickeln soll. Läßt aber der Katholicismus dieses Princip als eine zeitliche Entwicklungsform fallen (wozu er ja auch schon durch das Zugeständniß des Verf. genöthigt ist, daß das Bewußtseyn des Episcopats selbst nur ein menschliches, zeitlich bedingtes, in jedem Zeitmoment der Möglichkeit des Irrthums unterworfenes, also keineswegs ein unfehlbares ist), was bleibt noch, was ihn vom Protestantismus wesentlich trennen könnte, da mit der Unfehlbarkeit der Auctorität des Episcopats nothwendig auch die Unfehlbarkeit der Tradition, deren Träger und Organ der Episcopat ist, hinwegfallen muß. Fällt aber auch die Auctorität der Tradition, so sind beide, Katholicismus und Protestantismus, an dieselbe objective Quelle der objectiven Wahrheit gewiesen, und was zwischen Anfang und Ende der Entwicklung fällt, ist die zeitliche Form, die den Katholicismus vom Protestantismus trennt, nicht aber die Wahrheit an sich *).

*) Es ist im Allgemeinen die Hegel'sche Methode, die der Verf. der Abhandlung zur Lösung seiner Aufgabe anwendet. Es möchte aber kaum einer andern Philosophie mehr zuwider seyn, als der Hegel'schen, als das an sich Seyende zu nehmen, was doch nur Moment der Entwicklung des Begriffs seyn kann, wie offenbar der Verf. das Verhältniß des Katholicismus zum Christenthum nimmt, wenn er davon ausgeht, der Katholicismus, wie er in

Digitized by Google

So wenig wir aber mit dem Verfasser in Hinsicht der Form, in welcher er eine endliche Ausgleichung und Vermitt-

seiner historischen Erscheinung gegeben ist, sey schlechthin die Wahrheit, die substanzielle Wahrheit. Das Resultat der Entwicklung muß ferner allerdings mit dem Princip identisch seyn, aber die nothwendige Vermittlung des Resultats und Princips sind alle jene Momente, durch welche der Begriff, in dem Proceß seiner Entwicklung sich selbst negirend, hindurchgehen muß, um zur Negation der Negation zu gelangen. Ist der Begriff nur in seinem Resultate realisirt, so müssen auch alle Momente, durch die er sich bewegen muß, ihre immanente Wahrheit haben. Der Katholicismus aber läugnet, wenn er sich dem Protestantismus gegenüber schlechthin für die Wahrheit hält, alle Wahrheit der Geschichte, er hält nur das Stehende und sich gleich Bleibende in der Geschichte fest, und kann daher in Allem, worin uns die Geschichte den Begriff in seiner Entwicklung und Fortbewegung zeigt, nur doketischen Schein erblicken, weil ihm das Resultat schlechthin Eins mit dem Princip ist, also auch Alles, was zwischen Princip und Resultat fällt, kein nothwendiges Moment der Wahrheit ist. Was hilft es daher, mit dem Verfasser der Symbolik S. 348. 2. A. zu gestehen, daß es lächerlich wäre, von Seite der Katholiken läugnen zu wollen, daß sie im Streite mit den Protestanten vieles gewonnen haben, wenn man zugleich behauptet, die Protestanten seyen deßwegen gefallen, damit sich an ihrem Falle die Katholiken erheben (wie die Kirchenlehrer bei dem Fall des Teufels die treugebliebenen Engel im Guten befestigt werden lassen!), damit aus dem Dunkel, welches den Geist der Reformatoren umfing, neues Licht auf die Wahrheit falle. Dieß eben ist die Ansicht, die jede christliche Weltbetrachtung verwerfen muß: man sieht in den Gegensätzen, in deren Sphäre sich das Leben der Geschichte bewegt, nur den absoluten Gegensatz des Lichts und der Finsterniß, und in die große Kluft, die zwischen beiden Reichen befestigt ist, fällt nur der matte leblose Widerschein des Contrasts, welchen die Finsterniß mit dem Lichte bildet; man sieht also in der Geschichte nur einen ewigen Abfall, nicht aber die dem Abfall gleich ewige Rückkehr, eine Ansicht, die in ihrer Consequenz auf einen völlig antichristlichen Dualismus führt, und, wie immer, dem Dualismus als natürlichen Begleiter den Doketismus

Digitized by Google

lung des zwischen dem Protestantismus und Katholicismus bestehenden Gegensatzes annehmen zu müssen glaubt, einverstanden seyn können, so können wir uns doch von der geistreichen, den Protestanten vielfach ansprechenden Abhandlung desselben nicht trennen, ohne unsere Zustimmung zu der von ihm ausgesprochenen und entwickelten Hauptidee auf eine Weise zu erklären, bei welcher wir von aller Einseitigkeit eines schlechthin verneinenden Gegensatzes so viel möglich frei bleiben möchten. Der Protestantismus muß den kritischen Standpunct, auf welchen er durch sein Princip hingewiesen ist, und von welchem aus es seine Aufgabe seyn muß, die Erscheinungen der Geschichte in ihrem objectiven Character aufzufassen, vor allem dadurch beurkunden, daß er dem eine so wichtige Stelle in der Geschichte einnehmenden Katholicismus seine höhere historische Wahrheit zugesteht, oder ihn aus dem Geschichtspunct eines Entwicklungsprocesses betrachtet, dessen bisheriges Resultat auch für die fortgehende Entwicklung des Protestantismus von hoher Bedeutung seyn muß. Jedes der beiden Systeme neigt sich zu einer Einseitigkeit hin, deren Vermeidung auf beiden Seiten der dogmatischen Entwicklung des Christenthums die Richtung vorzeichnet, die sie zu neh-

---

beigefügt, denn wo auf der einen Seite die absolute Wahrheit, auf der andern die absolute Negation der Wahrheit ist, gibt es entweder keine Vermittlung, keine Wahrheit und Wirklichkeit der Geschichte, oder das Vermittelnde, das, was jene beiden entgegengesetzten Principien zu einer Geschichte zusammentreten läßt, ist nur der Schein. Ja nicht einmal von einer Erhebung der Katholiken an dem Fall der Protestanten kann man mit Recht reden. Denn wenn auch damit nur soviel gesagt werden soll, durch den entstandenen Gegensatz sey die Wahrheit zum klarern Bewußtseyn gekommen, so ist ja die Entwicklung der Wahrheit auch in diesem Sinne durch das Hervortreten eines Gegensatzes auf eine Weise bedingt, bei welcher beiden Gliedern des Gegensatzes ein eigenthümliches Moment der Wahrheit zugeschrieben werden muß, was gegen die Voraussetzung eines absoluten, von Anfang an schlechthin bestehenden Gegensatzes ist.

Digitized by Google

men hat. Im Katholicismus soll die Objectivität über die Subjectivität, im Protestantismus die Subjectivität über die Objectivität ein zu einseitiges Uebergewicht erhalten, macht jener den Glauben zu ausschließlich von dem historischen Wissen abhängig, so ist dagegen dieser in Gefahr, auf das historische Wissen, oder den lebendigen Zusammenhang mit der Entwicklung der Geschichte zu geringes Gewicht zu legen. Was der Katholicismus in der neuesten Zeit hauptsächlich gegen den Protestantismus geltend machte; ist neben der Hinweisung auf den Rationalismus, in dessen weitverbreiteter Herrschaft der Katholicismus ohnedieß den augenscheinlichsten Beweis dafür sehen zu müssen glaubt, wie der Protestantismus sich in ein willkührliches Spiel subjectiver Meinungen aufzulösen drohe*), die Einwendung, daß der in dem Begriff der Au-

*) Darüber hätte man sich freilich nicht wundern, wenn der Zusammenhang gegründet wäre, welchen der Scharfsinn des leicht zu errathenden Verfassers der Abhandlung über Anselm von Canterbury, Theol. Quartalschr. 1827. S. 492. zwischen dem Rationalismus und der Aufhebung des Cölibats entdeckt hat: „Im Cölibate finde ich den Grund, daß in der neuern Zeit der Rationalismus nicht in der katholischen Kirche herrschend werden konnte. Von den von ihm angesteckten Pfarrern erbten ihn die Söhne, und werden ihn noch lange erben. In der katholischen Kirche, wo vermöge des Cölibatgesetzes die meisten Geistlichen (wie denn doch auch das Volk der größte Theil der Gemeinde ist) aus den untern Klassen kommen, in welchen immer ein fester Glaube an den Erlöser herrscht, ein unerschöpflicher Fond von Frömmigkeit und inniger Treue an der Ueberlieferung sich findet, bringen die Geistlichen stets vom mütterlichen (?) Hause einen tüchtigen Glaubenskern mit, der nur höchst selten durch die Irrgänge des wissenschaftlichen Lebens so geschwächt wird, daß er nicht am Ende doch obsiegte. Und wenn in manchen das von der mütterlichen Schule Erhaltene verwüstet wird, sie können ihre Verwüstung in keine Familie vererben, deren einige Glieder in eine pfarrliche Stelle wieder eintreten. Denn ewig erneuert sich aus dem fruchtbarsten Glaubensboden der Gemeinde die Pflanzschule der katholischen Geistlichen, und verdrängt mit verjüngter Kraft das dem Glau-

Digitized by Google

ctorität der heiligen Schrift sich abschließende Protestantismus das Christenthum als eine bloße Antiquität behandle. Diese

---

ben abgestorbene ältere Glied." Beneidenswerthes Glück einer Kirche, die durch ein so bewährtes äußeres Palliativ der Gefahr enthoben ist, die der Lehrbegriff auf seinem weiten und beschwerlichen Wege durch die verschiedenen Momente seiner Entwicklung, in deren Reihe gewiß auch dem Rationalismus seine eigenthümliche Stelle zukommt, zu bestehen hat! Nur fürchten wir, diejenigen irren sehr, die den Rationalismus nur als das Erbübel des Protestantismus betrachten wollen. Es kommt zweierlei in Betracht, um das Verhältniß des Rationalismus zu den beiden Lehrbegriffen richtig zu beurtheilen. Das Eine ist, daß es ganz in der Natur der Sache liegt, daß der Rationalismus in der katholischen Kirche, wenn er wirklich vorhanden ist, doch wenigstens nicht ebenso offen und entschieden hervortreten kann, wie in der protestantischen. Je mehr in der katholischen Kirche auf die unbedingte Anerkennung der äußern positiven Formen ankommt, desto größeres Interesse müssen alle rationalistisch gesinnten Lehrer haben, ihre wahre Denkweise verborgen zu halten, und mit der täuschenden Maske des kirchlichen Glaubens äußerlich zu verhüllen. Welcher Feind ist aber der gefährlichere, der, der sich zum offenen Kampfe darstellt, oder der, der geheim umherschleicht, in der Stille mit seinem gefährlichen Einfluß immer weiter um sich greift, und ebendadurch, daß man ihn nie genau kennt, um so mehr zum Verdacht und Mißtrauen gerechten Anlaß gibt? Das Zweite aber ist, daß der katholische Lehrbegriff an sich schon ein rationelles Element in sich enthält, das zwar mit dem eigentlichen Rationalismus nicht geradezu verwechselt werden darf, aber doch demselben so verwandt ist, daß es in denselben übergehen kann. Alles, was mit Recht zum Pelagianismus des katholischen Lehrbegriffs gerechnet wird, ist nur die andere, practische, Seite derselben Richtung, die auf ihrer theoretischen Seite mit dem Namen des Rationalismus bezeichnet wird. Soviel man dem natürlichen Vermögen des Menschen für das Handeln einräumt, soviel muß man ihm auch für das Erkennen einräumen. Das Princip des katholischen Systems gestattet es daher, der natürlichen Vernunft in Glaubenssachen, in der Entwicklung und Begründung der religiösen Wahrheiten ein Recht zuzuschreiben, das das protestantische

Digitized by Google

Einwendung ist in der theolog. Quartalschr. (Tüb. 1829. 2. Heft S. 2. f.) auf würdige Weise endsprechenden Abhand-

---

seinem wahren Charakter nach nie anerkennen kann. Auch unser Verf. ist daher weit entfernt, den Rationalismus geradezu zu verwerfen, es wird ihm vielmehr ausdrücklich seine Stelle im Katholicismus gesichert. Dem Katholiken kommt, wie Vorr. S. XI. gesagt wird, das zu Gute, daß seine Glaubenslehre ebensowohl das umfaßt, was die Rationalisten einseitig oder auch ausschließend im Christenthum verehren, als das, was der orthodoxe Protestantismus ebenso einseitig oder ausschließend in demselben Christenthum hervorhebt; diese beiden Gegensätze sind in der That in seinem Dogma ausgeglichen und vollkommen versöhnt. Er ist ebenso verwandt mit dem Einen als mit dem Andern, und der Katholik kann darum auch beide begreifen, weil sein System die Einheit von beiden ist. Daß aber diese Einheit keine wahre innere Versöhnung ist, sondern nur jenes äußerliche Verhältniß zweier Prinzipien, welchen es an einem innern Anknüpfungs- und Vereinigungspunkt fehlt, geht aus allem demjenigen hervor, was in unserer bisherigen Untersuchung über jenen Pelagianismus nachgewiesen worden ist. Je äußerlicher das Verhältniß ist, in welchem die beiden integrirenden Elemente des Katholicismus zu einander stehen, das rationelle und kirchliche, desto weniger kann er ihrem fortgehenden Conflikt entgehen, und es ist leicht zu sehen, daß dieser Conflict, wenn anders der Katholicismus nicht zum steten Stillstand verurtheilt seyn soll, eine immer größere Bedeutung gewinnen muß. Von diesem Gesichtspunkt aus ist der in der neuesten Zeit zwischen der Hermesischen Schule und ihren Gegnern in der katholischen Kirche entstandene Gegensatz nicht ohne Interesse. Man vergl. die neueste darauf sich beziehende Streitschrift: Ueber die Entstehung der in neuerer Zeit im Protestantismus und im Katholicismus hervorgetretenen Gegensätze, mit besonderer Rücksicht auf Hermes und seine bisherigen Gegner, von J. B. Baltzer, Bonn 1833. Der Verfasser, ein sehr entschiedener Hermesjünger, welcher mit Recht in Georg Hermes „dem in Wahrheit großen Philosophen und Theologen," wie ihn die zum Hermesischen System sich bekennenden Herausgeber der Bonner Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie in ihrem Vorwort nennen) und Anton Günther (dem geistvollen Verfasser

Digitized by Google

lung vom Geist und Wesen des Katholicismus S. 3. auf folgende Weise ausgeführt worden: „Verläßt man die rein-historische und darum allein ganz positive Auffassung des Christenthums im Katholicismus, so sind nur noch zween andere Wege möglich, es zu beweisen, und es als theoretischen Gegenstand für die reflectirende Erkenntniß zu behandeln, der Weg der rein philosophischen Contemplation, die alles Posi-

---

der Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums, Wien 1828. 29.) kräftige Vorkämpfer seiner Kirche auf einer neuen Bahn der Entwicklung ihres Dogma's erblickt, bezeichnet uns den Standpunkt, von welchem aus wir diese merkwürdige Erscheinung zu betrachten haben, am treffendsten in folgenden Worten, die er S. 38. seinen Gegnern zuruft: „Ihr sprecht allein deßwegen schon Euer Anathem aus, weil Hermes und seine Schule von einem nothwendigen Vernunftglauben spricht, den sie für ein donum Dei naturale ausgeben, und woran sie nicht nur alle wissenschaftlich gültige Ueberzeugung von der Wirklichkeit und Wahrheit einer natürlichen Gottesoffenbarung in uns und außer uns, und des in ihr mittelbar sich offenbarenden Gottes anzuknüpfen wissen wollen, sondern den sie auch als ein sicheres Kriterium zur Beurtheilung alles dessen benutzt wissen wollen, was sonst noch als übernatürliche Gottesoffenbarung und als unfehlbare Auctorität, insbesondere im Christenthum und im Katholicismus, geschichtlich vorgegeben wird. Diese Tendenz der Hermesischen Schule ist es, welche in Eurem Nothgeschrei in der Aschaffenburger Kirchenzeitung (auch in mehreren Aufsätzen des in Speier erscheinenden Katholiken und in andern Schriften hat sich dieselbe Stimme gegen Hermes und seine Schule erhoben) als ein theoretischer, im natürlichen Stolze des Menschen gegründeter Pelagianismus bezeichnet wird. Die Ursache dieses Nothgeschrei's lag einzig darin, weil Ihr in Eurem wissenschaftlichen Unvermögen jene Behauptung gar nicht verstanden habt, indem Euch der Hermesische Vernunftglaube in seiner Progression bis zur Anerkennung der übernatürlichen Gottesoffenbarung, und der unfehlbaren kirchlichen Auctorität im Katholicismus vorkam, wie ein rationalistisches Ungeheuer, welches die kirchliche Auctorität verschlingen oder doch sich unterordnen wollte."

Digitized by Google

sive und Historische als Allegorie und Symbol von Ideen betrachtet, und der Weg der gelehrten Kritik und des räsonnirenden Verstandes, der alles Positive und Historische in seiner Vereinzelung auffassend, jede alte Thatsache, also auch die des Urchristenthums, als ein Räthsel betrachtet, welches er nach seiner Kunst zu deuten bemüht ist. Die erste dieser beiden Grundformen erscheint in der Kirchengeschichte als Gnosis. Der allgemeine Character dieses Systems, das sich in verschiedenen Formen dargestellt hat, ist Umwandlung der Geschichte in Philosophie, des Historisch-realen in Ideen, des positiven Glaubens in Speculation. Der andere Weg ist der der spätern eigentlich abendländischen Häresis. So wie jenes Verfahren überhaupt erst möglich wird, wenn der geschichtliche Gegenstand schon in eine beträchtliche Entfernung zurückgetreten ist, so konnte es auch in Ansehung der Urthatsache des Christenthums erst hervortreten, als eine lange Fortsetzung und Entwicklung derselben, eine Vergleichung und Entgegensetzung zwischen ihr und dieser gestattete. Daher trat dieses System gleich in seinen ersten Erscheinungen (in den Waldensern namentlich) als Opposition gegen die Grundlage einer ununterbrochenen lebendigen Fortsetzung des Urchristenthums, gegen Kirchenthum und Hierarchie auf, und gelangte erst nach vielen Versuchen, sich einen positiven Character zu geben, im eigentlich sogenannten Protestantismus zu einem klaren Bewußtseyn seines Strebens und seiner Richtung, nachdem eine gänzliche Veränderung in den wissenschaftlichen und gelehrten Bestrebungen des menschlichen Geistes diesen auf die Erforschung des Alterthums gelenkt hatte. In diesem antiquarischen Geiste wird das Christenthum als Thatsache einer längst vergangenen Zeit, wie ein altes Monument betrachtet, an dessen Beschauung wir uns über Religion belehren und erwärmen, die Bibel ist der alte Autor, nach welchem jenes Monument allein studirt werden kann, die Theologie die Exegese dieses Autors, und die verschiedenen christlichen Confessionen von diesem Gesichtspunkt betrachtet, für sich selbst einander gleich, sind ebenso viele Theologeme und Versuche, jenes Monument

Digitized by Google

zu erklären.“ Im Gegensatz gegen diese Ansicht vom Christenthum, die das eigentlich christliche Factum auf die Zeit Christi und der Apostel beschränke, und deßwegen nur als eine todte beschrieben wird, soll der Katholicismus die ununterbrochene lebendige objective Fortsetzung des Christenthums seyn, die durch ihr lebendiges Daseyn sich selbst überliefernde Erscheinung. Auf diesen Mangel einer lebendigeren und umfassenderen Ansicht des Christenthums werden die Protestanten von katholischer Seite wiederholt aufmerksam gemacht*), und läugnen läßt sich gewiß nicht, daß solche Schilderungen des Charakters der protestantischen Theologie in ihren Hauptzügen ein nicht ungetreues Bild einer bestimmten, in der protestantischen Kirche vor noch nicht langer Zeit sehr gewöhnlichen und auch jetzt noch sich geltend machenden Richtung geben. Es ist dieß jener unlebendige, rein äußerliche, an dem todten Buchstaben der Schrift hängende, ängstlich beschränkte Supranaturalismus, welcher in einer gleichgroßen Einseitigkeit befangen ist, wie der ihm gegenüberstehende Rationalismus, so daß beide Systeme nur in ihrer gegenseitigen Negation bestehen können, wie Marheineke das Wesen dieses Gegensatzes in der Vorrede zu den Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, zweite Aufl. 1827. ebenso klar als scharfsinnig entwickelt hat. Indem wir aber die Wahrheit jener vom katholischen Standpunct aus gemachten Einwendung in der genannten Beziehung vollkommen zugeben, glauben wir auch von jedem auf-

*) Vergl. die Recension der Brenner'schen Dogmatik in der theol. Quartalschrift, 1829. S. 305.: „Stereotypisch kann man wohl die Ansicht vom Christenthum und der Theologie nennen, nach welcher jenes, wie es einmal aus dem Munde Christi und der Apostel gekommen, als Etwas rein gegebenes, äußeres, in Schriftzeichen ausgeprägtes und zusammengefügtes, stehendes und ruhendes, die Theologie aber und die Dogmatik im besondern, wie ein getreuer fehlerfreier Abdruck jener ursprünglich stehenden Schrift betrachtet wird. Diese Ansicht ist das bekannte Princip der gewöhnlichen protestantischen oder biblischen Dogmatik.“

Digitized by Google

merksamen Beobachter des neuesten Entwicklungsganges der protestantischen Dogmatik die Anerkennung erwarten zu dürfen, daß dieselbe über jenen beengenden Gegensatz, in welchem sie mit sich selbst entzweit und zerfallen war, bereits mit einer sehr entschiedenen Richtung hinausgeschritten ist. Dieselben Erscheinungen aber, welche diese neue großartige Epoche des mit frischer Lebenskraft stets sich fortbildenden protestantischen Lehrbegriffs characterisiren, bieten zugleich auch eine Seite dar, in Ansehung welcher das Streben unverkennbar ist, den zwischen Protestantismus und Katholicismus bestehenden Gegensatz auszugleichen, und die große Kluft zwischen den schriftlichen Urkunden des Christenthums und der neuesten Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseyns durch einen vermittelnden Zusammenhang auszufüllen. Das so lebhaft gefühlte Bedürfniß, auf die symbolische Grundlage des Lehrbegriffs zurückzugehen und das in den Symbolen sich aussprechende Gesammtbewußtseyn als das Princip der Entwicklung des Lehrbegriffs zu betrachten, läßt sich nur aus der Anerkennung erklären, daß der Einzelne nur in der Gemeinschaft mit andern sich der Objectivität seines Glaubens wahrhaft bewußt werden kann, und der die Einheit des Glaubens auflösenden Subjectivität der Meinungen nichts kräftiger entgegenwirkt, als das gemeinsame Festhalten an dem ursprünglichen Grundprincip, aus welchem der protestantische Lehrbegriff hervorgegangen ist. Dabei läßt sich aber leicht bemerken, wie dieser neu begonnenen Richtung nichts mehr widerstreiten würde, als ein solches Festhalten an der symbolischen Lehre der Kirche, in welchem sich nur jene alte starre sclavische Anhänglichkeit an den Buchstaben der Symbole, welche lange genug den freien Geist des Protestantismus in hemmende Fesseln geschlagen, und in einen inhaltsleeren Formalismus zurückgeworfen hat, wiederholen würde. Der Blick der Protestanten darf nie blos rückwärts gerichtet seyn, kann er auch nur im Blick in die Vergangenheit seiner kirchlichen Gemeinschaft sich bewußt werden, so muß sein Streben zugleich ein immer vorwärts schreitendes seyn. So-

Digitized by Google

bald sich der Protestant nur auf dem alten für immer abgegrenzten Standpunct abschließen und verschanzen will, wird sich immer auch wieder nur der alte unselige Streit erneuern, in welchem man in dem Gegner nur den fort und fort zu bekämpfenden Feind, in keiner Hinsicht aber zugleich einen Mitarbeiter an demselben Baue erblicken zu müssen glaubt. Kann das äussere Wort Gottes nur durch die hinzukommende innere Wirksamkeit des göttlichen Geistes lebendig erkannt und erfaßt werden, so kann auch die symbolische Lehre nur durch die Vermittlung desselben Geistes, welcher auch nach der protestantischen Lehre nie aufhört, in der Kirche zu wirken, ihre wahre Bedeutung und Würdigung erhalten. Wenn sich daher das christliche Bewußtseyn nur in der Glaubensgemeinschaft der Kirche erzeugen und bilden kann, so ist es auf der andern Seite auch wieder das über jede äussere Auctorität stehende Princip, auf welchem jede Entwicklung des christlichen Glaubens beruhen muß. Es darf in dieser Beziehung hier nur daran erinnert werden, wie Schleiermacher die neue Entwicklungsepoche des protestantischen Lehrbegriffs, von welcher hier die Rede ist, vorzüglich dadurch begründete, daß er das christliche Bewußtseyn, das zwar auch zuvor schon nie ganz verkannt werden konnte, aber doch jezt erst in seiner tiefen und umfassenden dogmatischen Bedeutung hervorgehoben wurde, als den Mittelpunct der christlichen Glaubenslehre geltend machte. Weder die Auctorität der Kirche noch die Auctorität der Tradition, sondern das über Kirche und Schrift stehende christliche Bewußtseyn ist das den Glauben des Einzelnen mit dem objectiv gegebenen Christenthum Vermittelnde. Ziehen wir nun hier noch in Erwägung, wie neben dem auf dem Gebiete der Theologie selbst erfolgten Umschwung der Ansicht auch die Philosophie, auf ihrem neuesten, für die Theologie höchst einflußreich gewordenen Standpunct, das speculative Denken mit der in der Geschichte objectivirten Thätigkeit des Geistes in die innigste Verbindung sezt, indem sie die Geschichte als die lebendige Fortbewegung des Begriffs betrachtet, oder den absoluten Geist erst durch

die Vermittelung der Geschichte zu seinem eigenen Bewußtseyn hindurchzubringen und sich einzuarbeiten läßt, so sehen wir auch hier ein neues Moment, in welchem der Protestantismus und Katholicismus einen gemeinsamen Berührungspunkt finden müssen. Es ist daher, wenn wir alle diese Momente zusammennehmen, mit Einem Worte, ein geläuterter und vergeistigter Begriff der Tradition, in welchem der Protestantismus, unbeschadet seines Princips, vielmehr dasselbe auf diese Weise erst ergänzend und lebendig entwickelnd, dem Katholicismus näher tritt*). Aber auch der Katholicismus

*) Wenn Schleiermacher Chr. Gl.lehre Bd. 2. 2te Ausg. S. 356. unter dem Erweisen der Lehrsätze aus der Schrift nichts anders verstehen will, als die Nachweisung, daß ein so belegter Satz ein ächtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage, damit es nicht scheine, eine Lehre soll deßhalb zum Christenthum gehören, weil sie in der Schrift enthalten ist, da sie doch vielmehr nur deßhalb in der Schrift enthalten ist, weil sie zum Christenthum gehört, so ist hierauf auf analoge Weise das christliche Bewußtseyn über die Schrift gestellt, wie der Katholicismus von der Tradition behauptet, daß die wahre Lehre der Schrift aus ihr nachgewiesen und durch sie bestimmt werden müsse. In demselben Sinne besteht nach Marheineke Grundlehren der christl. Dogm. S. 56. der kirchliche Character der wissenschaftlichen Dogmatik darin, daß sie erkennt, wie die christliche Lehre nicht nur in einer gewissen Zeit göttlich gestiftet und in eine heil. Schrift eingegangen, sondern auch in der Gemeinde der Glaubigen zu allen Zeiten behauptet und gegen den häretischen Widerspruch vertheidigt und näher bestimmt worden ist. Wäre der wahre christliche Glaube nicht in der Kirche zu allen Zeiten gewesen, so könnte er auch nicht göttlich gestiftet und in der Bibel enthalten seyn. Zur richtigen Erkenntniß des wahren christlichen Glaubens in der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung bestimmen und illustriren sich beide gegenseitig, so wie sie andererseits durch isolirtes Festhalten der einen und der andern dunkel und unverständlich werden. Man vergl. ferner über dieses Verhältniß des protestantischen Lehrbegriffs seinem wahren Geiste nach zur katholischen Lehre von der Tradition die

Digitized by Google

kann, so weit nach einzelnen Zeichen der Zeit genürtheilt werden kann, einer den Gegensatz ausgleichenden Bewegung nicht völlig fremd bleiben. Jene Stimmen, welche, wenn auch nur in einzelnen zufällig veranlaßten Aeusserungen, aber doch in sehr entschiedenem Tone gegen den alten hergebrachten Traditionsbegriff sich vernehmen lassen, von einer Tradition, die nur in einem mechanischen Hinüberbieten einer todten Masse von Lehrbestimmungen bestehen soll, nichts wissen wollen, sondern das wahre Wesen derselben nur in einer lebendigen Bewegung und Entwicklung des christlichen Geistes in der Kirche finden können*), kündigen zugleich auch

---

ächtevangelische Abhandlung meines verehrten Collegen D. Schmid in dem Tüb. Pfingstprogramm v. J. 1831. Quaeritur: quatenus ex ecclesiae evangelicae principiis exsistere possit doctrinae christianae scientia, besonders S. 26. 27. 51. f. Auch verdient verglichen zu werden, was von meinen verehrten Collegen D. Steudel und D. Kern aus Veranlassung der Feier des dritten Säkularfestes der Uebergabe der augsburg. Conf. in dem Programm: Exponuntur rationes, quibus catholicae etiam non minus quam evangelicae ecclesiae membra memoriam oblatae Augustanae Confessionis aequa laetaque mente recolere possint, und in der Rede über die Geltung der symbolischen Bücher unserer evangelisch-lutherischen Kirche, in gleicher Richtung, ausgesprochen worden ist (s. die Schrift: Feier des dritten Säkularfestes ꝛc. auf der Univers. Tüb. 1830. S. 2. f. S. 15. f.).

*) Die Grundsätze, die der Recensent der Brenner'schen Dogmatik in der theol. Quartalschrift 1819., dessen Urtheil über die protest. Dogmatik S. 429. angeführt worden ist, aufstellt, verdienen hier noch eine Stelle: „Von dem bekannten Princip der gewöhnlichen protestantischen oder biblischen Dogmatik entfernen sich katholische Theologen weit weniger, als sie glauben, wenn sie zu der Bibel noch die Tradition als das blos mündlich Ueberlieferte hinzufügen, im übrigen aber völlig so verfahren, wie die biblischen Dogmatiker. Denn hier erscheint die Tradition als ein bloßes Supplement, als ein Nachtrag zu der Schrift,

Digitized by Google

eine neue Entwicklungsepoche des Katholicismus an. Wenn wir in der Auseinandersetzung der katholischen Lehre von der

die Ansicht aber von Schrift und Tradition zusammen, die Ansicht von Christenthum und Theologie, bleibt ebenso unlebendig, wie im einfachen biblischen System die Dogmatik im Besondern, ein bloßes Nacherzählen mit hinzugefügten Worterklärungen. Freilich hat jeder, der so verfahren will, ein Recht dazu, aber wissenschaftlich soll ein solcher sein Verfahren nicht nennen, dies kann und muß man ihm deutlich machen, sobald man noch Philosophie und Geschichte, Geschichtserzählung und wissenschaftliche Begründung und Entwicklung unterscheidet. Und bezweifeln darf man, ob jene stereotypische Ansicht auch nur christlich, noch mehr bezweifeln, ob sie christlich-katholisch sey. Schon in den Briefen der Apostel, verglichen mit der erzählenden Darstellung in den Evangelien, läßt sich eine weitere Entwicklung der ursprünglichen christlichen Lehre wahrnehmen, und jeder nur einigermaaßen aufmerksame Leser entdeckt, wie diese Entwicklung genau mit der Entwicklung der äussern Geschichte des Christenthums und seiner innern Verhältnisse fortschreitet. Es ist eben die Erfüllung dessen, was Christus selbst Joh. XVI. 12.—14. vorhergesagt hatte, und nichts anderes der Sinn seiner Worte. Und so fassen sie auch die ältesten christlichen Lehrer nach der Zeit der Apostel, sie referirten allerdings wie diese und überlieferten, was sie empfangen hatten; aber sie beschränkten sich nicht auf ein unlebendiges Ueberliefern und Worterklären, sie ließen dem Geiste die Freiheit, den Sinn der christlichen Lehren in allen den Formen zu entfalten und darzustellen, deren sie nach dem Verhältnisse der damaligen Zeit, nach der Denkungsart und dem Gesammtzustande der geistigen Bildung empfänglich waren, und wie sie von jener Freiheit Gebrauch machten, und entsprechend dem fortschreitenden christlichen Leben, eine christliche Wissenschaft zu erschaffen bemüht waren, ist bekannt. Dadurch wurden sie die Gründer der Theologie, und gelangten zu der Ehre, die Väter der Kirche zu heißen, weil an die Stelle der Apostel die Kirche trat, das obige Wort des Herrn nur der Kirche galt, jene achtbaren Lehrer aber ihre vorzüglichsten Organe waren. So erscheint selbst geschichtlich die Tradi-

Tradition dieses Begriffs nicht für den gewöhnlichen und herkömmlichen erklären, und wo es sich nur um die polemische Interesse handelte, die Anwendung desselben nicht zugeben konnten, so geschah dieß nur in der Ueberzeugung von der tief eingreifenden Wichtigkeit, die ein vergeistigter Begriff der Tradition für das katholische System haben muß. Wir wollen fällt ebendamit sogleich hinweg, was beide Systeme noch in schärfstem Gegensatze trennt, und welche Möglichkeit ist dadurch gegeben, auch dem materiellen Inhalt des protestantischen Systems näher zu kommen, wozu wir auch bei

---

tion der katholischen Kirche, das Princip ihrer Theologie, nicht als eine todte Ueberlieferung, als ein mechanisches Hinüberbieten aus einer Hand in die andere, sondern als lebendige Bewegung und Entfaltung des christlichen Geistes in der Kirche, woher auch die Auctorität in Glaubenssachen stammt. Und so bildete derselbe Geist, nach einer Zwischenperiode, für die wissenschaftliche Darstellung sich eine neue Form in der Scholastik, die nicht darum verfiel, weil sie überhaupt einen unrechten Stoff angenommen, aber fremdartige Gegenstände in sich aufgenommen hatte, und was dergleichen unwissenschaftliche Meinungen mehr sind, sondern weil, wie das christliche Leben nie still stehet, auch keine ideale Form seiner Darstellung stehend und unabänderlich werden kann, und die späteren Scholastiker den Geist ihrer Zeit nicht begriffen, was übrigens nicht blos ihnen begegnet ist. Das Resultat aber aus allem diesem ist im Ganzen, daß, wie das Christenthum selbst in einer fortschreitenden Bewegung ist, es auch die Wissenschaft des Christenthums seyn müsse, wie sie es bis auf den jetzigen Augenblick auch in der That gewesen ist. Daraus geht aber auch hervor, daß keine wahrhaft wissenschaftliche Darstellung der Dogmatik die Thätigkeiten und Producte der neueren Jahrhunderte ignoriren dürfe, sondern sich an sie anschließen, sie in sich aufnehmen müsse, nicht so daß man die Gesammtmasse derselben nachschleppe, sondern nur das Bewährte in der christlichen Erkenntniß zu weiterer Fortbildung bewahre, die Irrthümer ausscheide, das gleichgültig Gewordene gänzlich liegen lasse".

Digitized by Google

dem Verfasser der vorliegenden Symbolik keine geringe Neigung voraussetzen müssen, da wir in derselben so oft als katholische Lehre vorgetragen gefunden haben, was mit größerem Rechte für protestantische zu halten ist. Ja es darf sogar behauptet werden, daß der Protestantismus in seiner neuesten Richtung schon an dem geistigern Traditionsbegriff neuerer katholischen Theologen einen nahen Antheil hat. Auf Schriften, wie die unsers Verf. selbst über die Einheit in der Kirche, haben Schleiermacher'sche Ideen einen unverkennbaren Einfluß gehabt, und wie vieles dieselbe Classe katholischer Theologen in dem Hegel'schen System mit ihrem Standpuncte vereinbar und ihrem Systeme zusagend finde, läßt sich ebenfalls leicht wahrnehmen. Wie dieß aber auch seyn mag, der Anstoß zu einer neuen Bewegung, woher er gekommen seyn mag, ist gegeben, und an der Möglichkeit einer neuen bedeutungsvollen Entwicklungsepoche nicht zu zweifeln, es kommt nur darauf an, das zum Bewußtseyn Gekommene ohne Scheue auszusprechen, und mit fester Consequenz durchzuführen.

Eben dieß ist es, was sich uns hier überhaupt am Schlusse dieser Untersuchungen mit dem lebhaftesten Eindruck aufdringt, der Wunsch, daß sich beide Theile immer mehr mit offener durch keine fremdartige Rücksicht gebundener Wahrheitsliebe über ihre wahre gegenseitige Stellung verständigen mögen. Der einmal begonnene Kampf kann nicht mehr ruhen, er muß fort und fort geführt und bis zum Ende ausgekämpft werden, wird er aber mit falschen Waffen geführt, so kann dieß nur die Folge haben, daß der endliche Ausgang desselben um so mehr hinausgeschoben wird. Solange der neugewonnene Standpunct der Symbolik immer wieder mit dem verlassenen alten der Polemik vertauscht, was erst bewiesen seyn sollte, als keines Beweises bedürftig vorausgesezt, und geradezu angenommen wird, daß nur der eine der beiden Lehrbegriffe der schlechthin wahre, tiefbegründete, innerlich aufs schönste zusammenhängende ist, solange unlautere Darstellungen offen vorliegender Lehren, falsche Consequenzen,

Digitized by Google

bildete Ergießungen eines reizbaren aufgeregten Gefühls, kleinlichte Ausfälle auf Männer, deren Namen von allen Gebildeten nur mit Achtung genannt werden sollten, die Stelle der Beweise vertreten, und den rein wissenschaftlichen Character der Untersuchung trüben, solange es nur die äussere Macht und Herrschaft ist, auf welche es abgesehen ist, solange können auch keine Fortschritte zu dem vorwärts liegenden Ziel, das beide vereinigen soll, sondern nur Rückschritte zu dem hinter uns liegenden Puncte der Trennung geschehen. Wir wollen gerne glauben, daß was der Verfasser Vorr. S. XI. unter den Motiven, die ihn zur Herausgabe der vorliegenden Symbolik bestimmten, noch besonders hervorhebt, nur als eines der untergeordneten Momente angesehen seyn soll, können uns aber doch der Bemerkung nicht enthalten, daß uns auch so demselben ein zu großes Gewicht gegeben zu seyn scheint. Durch den neuesten Umschwung der Dinge, sagt der Verfasser, habe sich auch wieder der alte orthodoxe Protestantismus erneuert, er finde nicht nur wieder bedeutende Vertreter unter Laien und Geistlichen, sondern er zähle mitunter recht tüchtige Theologen unter seinen Anhängern. Wie es nicht anders zu erwarten gewesen sey, habe er auch sogleich sein Verhältniß zur katholischen Kirche bezeichnet, und dieselbe von seinem Standpuncte aus mit allen ihm zu Dienste stehenden Mitteln bestritten. Je mehr sich diese Partei zusehends erweitere, und theils durch ihre Anschließung an die längst vorhandenen pietistischen Bewegungen, theils durch die Begünstigung eines der einflußreichsten Cabinette Deutschlands aufs neue eine Macht zu werden beginne, desto mehr stelle sich das Bedürfniß für die Katholiken heraus, sich ihr gegenüber genau zu orientiren, und wieder zum klaren Bewußtseyn der Stellung zu gelangen, die sie gegen dieselbe einnehmen. Dieß sey nicht so leicht, als man es sich auf den ersten Anblick vorstellen möchte, es werde den Katholiken zugemuthet, sich in eine ganz andere religiöse Welt zu versetzen, wenn sie sich vom Naturalismus und Rationalismus zu dem symbolischen Protestantismus erheben sollen. — So

nicht es denn hauptsächlich auch den Gedanken, die äussere politische Macht, die der im Katholicismus und Mahomedanismus scheinbar existirenden geglaubten Prosperität durch friedliche Mittel in einer Schale zu gewinnen scheint, die auf Waffen für die einzige Verjüngung des schon Protestantismus und den letzten Mittelpunct seiner noch übrigen Lebenskraft hält, was die Katholiken bestimmen muß, seine Anhänger heutzutage auf allen dem Protestantismus zu scheinbar, und nichts zu entsprechen, was zu rechter Zeit gegeben sind. Damit der neugewonnene politische Einfluß den Katholicismus nicht zu gegen Mahomedanismus gerathe. Getäuscht der Verfasser, in der Meinung, die Verwandlung und Stellung jener Partei in den protestantischen Kirchenhaus ebenso sehr als in der Voraussetzung einer Begünstigung derselben von Seiten des bezeichneten Cabinets, die der Protestant für ebenso gefährlich halten müsste, als für den Katholik die deutsche Freiheit. Wozu aber überhaupt diese falsche Deutung, gleichsam als ein zu beide Parteien gehender Aufruf, sich gegenseitig wohlwollend zu entgegnen und sich in die alte feindliche Stellung zurückzugehen? Wohl ein solcher Aufruf in einem Werke, das sich nicht als eine Polemik, sondern als eine Symbolik ankündigt, Hinderniß und Mißverständniß, diesem Gesandtschaft, welches den Verfasser von Dogma auf Dogma wieder auf die sittliche politische Stellung der beiden Parteien werfen zu müssen glaubte, zu erklären, daß es ihm nicht gelungen ist, die Reinheit des wissenschaftlichen Standpunctes zu bewahren? Den Protestant kann nur mit dem tiefsten Gefühle der Dankbarkeit und des Vertrauens Fürsten ehren, die würdig ihren edlen Ahnen und eingedenk der großen Verdienste, die sie sich um die Gründung und Befestigung der protestantischen Glaubensfreiheit erworben haben, ihren Adel, Muth und ihren edelsten Ruhm darin zu finden glauben, als die Beschützer der heiligsten Interessen der Menschheit an der Spitze ihrer Völker zu stehen und zu wirken. Es muß sich zugleich auch gestehen, daß keine Fürstenmacht es jemals vermöchte, seinen Glau-

den eine äussere Macht und öffentliche Geltung zu verleihen, die er durch die innere Macht seiner Wahrheit sich selbst zu geben nicht im Stande wäre. Wie daher auch die politischen Verhältnisse der kirchlichen Parteien sich gestalten mögen, ob Fürstengunst und Fürstenmacht sich der einen oder der andern Seite zuwende, er ist überzeugt, daß davon der Werth und die Bedeutung seines Glaubens nie abhängen kann, überzeugt, daß auch sein Glaube auf einem Felsengrunde ruht, welcher durch keine Stürme der Zeit erschüttert, durch politische Macht soweniq als durch die Kunst einer polemischen Dialektik bedroht werden kann.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 2044 038 514 337

Digitized by Google